This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NT. Com (6)

573.6
Rückert
1831

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer.

Von

Leopold Immanuel

L. J. Rückert.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Leipzig, 1831.

Hartmannsche Buchhandlung.

Vorrede.

Ob es gut gethan gewesen, beim Vorhandenseyn so vieler Bearbeitungen des Briefes an die Römer, von denen mancher eine große Brauchbarkeit nicht abgesprochen werden kann, immer noch mit einer neuen ans Licht zu treten, darüber mag das Publikum entscheiden, das sich derselben bedienen wird. Mir, um es offen heraus zu sagen, schien dem Ideale, welches ich mir von einem Commentar über einen paulinischen Brief, zumal über den vorliegenden, gebildet hatte, durch das Vorhandene, so trefflich auch Manches war, noch keinesweges genügt worden zu seyn. Die Forderungen, die ich mache, sind vornehmlich folgende:

1) Die Auslegung soll philologisch seyn. Zu einem philologischen Commentar werden vier Stücke erfordert, Sprachwissenschaft, Geschichte, Logik, Phantasie, um es einstweilen so zu nennen. Es ist längst anerkannt, daß die Erklärung vor Allem auf grammatischem Boden wurzeln, also auch im N. T. sich mit unerbittlicher Strenge an das halten müsse, was theils der Sprachgebrauch der einzelen Wörter, theils die Regeln der Wortverbindung, oder die Gesetze der Sprache fordern, und daß man daher bei

Erklärung unsers Apostels erstlich zu fragen habe, was die ächte Gräcität, sodann, was der Gebrauch des alexandrinisch helleniſtischen Dialekts überhaupt, und dann vornehmlich der des Verfassers selbst bei so vielen Schriften als wir von ihm haben, darbiete, und ohne sehr wichtige Gründe davon nicht abgehen dürfe. Auch ist mit Danke zu erkennen, daß die neueren Bearbeitungen eben hierin viel geleistet haben. Nicht nur der Schatz von zerstreuten Bemerkungen älterer Sammler und Verfasser von Observationen hat seine gute Frucht getragen, sondern es ist auch allenthalben bei den Verfassern eigne Kenntniß der ächten Gräcität eben sowohl als des Hellenismus und Hebraismus wahrzunehmen, eine erfreuliche Folge des in der neuesten Zeit stark angeregten philologischen Strebens; und solche Verstöße gegen die Gesetze der Sprache, wie sie in früheren Arbeiten oft angetroffen werden, gehören jetzt wirklich zu den größten Seltenheiten. Aber es hätte doch noch mehr geschehen können, und zwar vornehmlich in zweifacher Hinsicht. Erstlich traut man dem Apostel immer noch zu wenig Kenntniß des ächt Griechischen zu, und nimmt daher in mancher Stelle, welche durchaus nach den Gesetzen dieser Sprache erklärt werden könnte, ohne Noth seine Zuflucht zum Hebraismus, oder findet wohl gar Abnormitäten eigener Art, wo wirklich keine sind, und bringt auf diesem Wege einen Sinn heraus, welchen man dem Verfasser nicht zumuthen würde, wenn man den Grundsatz streng genug beobachtete, nicht ohne die höchste Noth von dem abzuweichen, was in den Gesetzen der ächten Sprache begründet ist. Manchmal freilich mögen dabei dogmatische Gründe vorgewaltet haben, aber eben dieses hätte nicht Statt finden sollen. Belege für diese Behauptung liefert mein Commentar in größerer Anzahl, als zu wünschen wäre,

Zweitens ist man in Behandlung der Partikeln bei weitem nicht streng genug. Die Wichtigkeit der Partikeln in der Auslegung ist unendlich. Sie sind gleichsam die Grenzpfähle, deren Ueberschreitung uns schlechthin auf ein fremdes Gebiet, als das des Autors, führen, und uns dort manche Ungelegenheit zuziehen würde, oder die Wegweiser, die uns zeigen, wo wir hingehn müssen, wenn wir sicher und gefahrlos ans Ziel gelangen wollen, und Jeder kann aus Erfahrung wissen, wie wenig es frommt, klüger seyn zu wollen, als der Wegweiser. Aber bei Paulus hat man dies ohne Scheu thun zu dürfen geglaubt. Anstatt durch den Anblick der Partikel sich belehren zu lassen, welchen Zusammenhang der Gedanken er selbst gedacht, und diesen dann nach Interpretenpflicht zu suchen, hat man nur allzu oft sich selbst einen Zusammenhang vorgestellt, und die Partikel dann entweder gar nicht beachtet, oder mit Bedeutungen begabt, die sie schlechterdings nicht hat noch haben kann. Nothwendig mußte dies falsche Ansichten, und zwar nicht selten von sehr verderblichen Folgen, hervorbringen. Nach meiner festen Ueberzeugung bedeuten die Partikeln auch bei Paulus das, was sie ihrem ächt griechischen Gebrauch nach bedeuten können, in der Regel immer, und Paulus mußte wissen, was er schrieb. Die treue Befolgung dieses Grundsatzes hat in einer Menge von Stellen mich anders zu urtheilen genöthigt, als meine Vorgänger; aber ich wünsche und hoffe, daß man die Richtigkeit dieses Verfahrens anerkennen werde. Was von den Partikeln gilt, gilt auch nicht selten vom Artikel.

Als zweites Erforderniß einer philologischen Interpretation nannte ich Geschichte. Ich verstehe darunter mit allen Andern Kenntniß und Anwendung

dessen, was über die Ansichten, oder auch überhaupt die Bildung des Volkes und der Zeit, welcher der zu erklärende Schriftsteller angehört, aus andern Quellen als historisches Faktum sicher steht. Die Wichtigkeit dieser Kenntniß ist in unsern Tagen anerkannt, und an der Anwendung ist kein Mangel. Auch hat sie ihre Frucht gebracht. Wenn jedoch diese Anwendung so weit geht, daß man einem Manne, wie Paulus war, die Selbstständigkeit des Denkens darum raubt, weil etwa ein Paar Jahrhunderte später im Talmud Aehnliches gesagt worden ist, so überschreitet sie die Grenze, und thut dem Verfasser Unrecht. Auch dies ist in unserm Briefe einige Male geschehn, und hat daher auch gerügt werden müssen.

An die dritte Stelle setzte ich Logik, um nur ein Wort zu haben. Was ich meine, ist strenge Verfolgung des Gedankenganges und Prüfung der vorkommenden Beweisführungen. Es fällt in die Augen, wie sehr dies erfordert wird. Nicht allein müssen dunkle Stellen ganz unverstanden bleiben, oder falsch verstanden werden, wenn man sie ohne Rücksicht auf den Zusammenhang erklärt, wie Jeder weiß, und schon deßhalb ist es unentbehrlich, diesen Zusammenhang tiefer als von einem Verse bis zum andern zu durchdringen; sondern man wird auch von dem Ganzen keine rechte Einsicht zu gewinnen vermögen, wenn man nicht bei Betrachtung des Einzelen ununterbrochen damit beschäftigt ist, den Gang zu beobachten, welchen der Verfasser nimmt, die Ordnung, in welcher die Gedanken auf einander folgen, die Verbindungen, die er macht, die Lücken, die er übrig läßt, die Zwischengedanken, die in seinem Gemüthe liegen mußten, um so zu verbinden, wie er verbindet, solche Sprünge zu machen, wie er macht.

Daher werden bloß rhapsodische Noten zu jedem Verse, wie sie z. B. in Ch. Schmidts Annotationibus gefunden werden, den Zweck eines Commentars gar nicht erreichen. Aber auch die neusten Ausleger scheinen mir für diesen Punkt nicht genug gethan zu haben. Inhaltsangaben in der Einleitung, oder auch über den Kapiteln genügen hierzu nicht; beide nützen dem Leser erst, wenn er den Brief gelesen hat, und auch dann nur, wenn er während des Lesens immer auf den Gang des Schreibenden aufmerksam gemacht worden ist. Wollte man sagen, es müsse dies dem Leser selbst überlassen bleiben, so könnte man mit gleichem, ja größerem Rechte eben dies auch von den Bemerkungen über das Einzelne behaupten, die ja weit leichter zu finden sind, als der oft sehr verwickelte und viel Nachdenken erfordernde Gedankengang. Und eben so wichtig ist, bei Paulus zumal, die genaue Prüfung der Beweise, die ich in den Commentaren so gut als ganz vermisse. Hier ist sowohl die Art, wie er zu argumentiren pflegt, überhaupt nachzuweisen, als auch in jedem besondern Falle genau zu untersuchen, welches die von ihm gewiß jedesmal gedachten, wenn auch nicht nothwendig immer klar ins Bewußtseyn eingetretenen, und daher oft nicht ausgesprochenen Prämissen, und welches der eigentliche Umfang des Schlusses ist, den er aus ihnen ableitet; dann aber auch die Beweiskraft zu erforschen, welche seine Argumente haben, welche man oft genügend, nicht selten aber auch sehr ungenügend erkennen wird, in welchem Falle denn wohl auch untersucht werden muß, wie es gekommen, daß sie ihm als bindend erscheinen konnte.

Wenn ich endlich vom philologischen Ausleger auch Phantasie begehrte, so war auch diese Be-

nennung nicht ganz entsprechend, und bedarf der Erläuterung. Der Interpret des Paulus soll nehmlich, meiner Ueberzeugung nach, sich seines eigenen Ichs durchaus entledigt, und dagegen, so viel nur irgend möglich, die ganze Individualität des Apostels angezogen haben. Er soll nicht mit seinem Kopfe denken, nicht mit seinem Herzen empfinden, nicht von seinem Standpunkt aus betrachten, sondern ganz auf die Stufe treten, auf welcher der Apostel stand, nichts wissen, als was dieser wußte, keine Ansicht haben, welche er nicht hatte, keine Empfindung kennen, die ihm unbekannt war, nie fragen: wie würde ich, wenn ich Paulus wäre, mir eine Sache vorstellen, wie über einen Gegenstand urtheilen, in welchen Formen denken, wie von Etwas afficirt werden? sondern immer: wie mußte Paulus, die bestimmte historische Person, deren Charakter, Bildungsgrad, System und Gesinnung uns aus der Apostelgeschichte, seinen Briefen, und unsern Quellen für die Theologie seiner Zeit bekannt ist, wie mußte dieser eine Sache ansehn, beurtheilen, wie denken, wie empfinden? Kurz er muß ganz Paulus zu seyn streben, so lange er den Paulus interpretirt, muß sich also ganz in ihn hineinstudirt haben, um nun seinem Leser oder Hörer, dem nichts so sehr fehlt als eben diese Kenntniß, ein völlig getreues Bild seines Geistes in dem Briefe vorzulegen, den er eben auslegt. Daß dies schwer sey, ist unläugbar; aber nothwendig ists, und muß also erstrebt werden. Aber gerade dies gestehe ich in allen Commentaren, welche ich gesehen habe, am meisten, und auch am schmerzlichsten vermißt zu haben. Allenthalben wird Paulus viel zu sehr mit fremden Augen angesehn, und mit einem Maße gemessen, das er selbst nie anerkannt haben würde. Grundsätze, Ansichten, Gefühle werden ihm beigelegt, die

er nicht hatte, noch haben konnte, und dies hat denn mannsweichlich die Folge, die wir nur zu oft wirklich eintreten sehen, daß bei der Interpretation ihm Gewalt geschieht, daß man ihn sagen läßt, was er nicht sagt, und mit Vernachlässigung dessen, was die Sprache zwingend darbietet, ganz andere Ansichten bei ihm findet, als die er wirklich hat. Auch hiervon mehr als ein Beleg im Commentar. Eine Hauptursache davon liegt im Mangel einer Tugend, welche der Interpret neben der philologischen Tüchtigkeit haben soll. Ich fordere nehmlich

2) Unbefangenheit von ihm. Der Exeget das N. T. als solcher hat wegen der Bedeutung, die des N. T. für die christliche Kirche als Quell und Norm ihrer theologischen Erkenntniß hat, gar kein System, und darf keins haben, weder ein dogmatisches, noch ein Gefühlssystem, er ist, wiefern er Exeget ist, weder orthodox, noch heterodox, weder Supernaturalist, noch Rationalist, noch Pantheist, oder was es sonst für —isten geben mag; er ist weder fromm noch gottlos, weder sittlich noch unsittlich, weder zart empfindend noch gefühllos; denn er hat bloß die Pflicht, zu erforschen, was sein Schriftsteller sagt, um dies als reines Ergebniß dem Philosophen, Dogmatiker, Moralisten, Asketen u. s. w. zu übergeben. So darf er als Exeget auch kein Interesse haben als das Eine, den Apostel richtig zu verstehn, und seine Gedanken, rein und ohne fremde Beimischung aufgefaßt, eben so rein und lauter seinem Leser vorzulegen. Jedes andere Interesse muß vor diesem verschwinden, am allermeisten das, daß er die Wahrheit, d. h. das sagen möge, was der Interpret eben für Wahrheit hält. Für ihn muß es gleichgültig seyn, ob Paulus Wahrheit redet, oder

Lügen; ob ein sittlicher Geist in seinen Briefen wehet, oder ein unsittlicher, ob seine Lehre heilsam ist, oder grundverderblich; denn er soll nur darstellen, was er sagt, welcher Geist ihn belebt, welches seine Lehre ist. Die Nichtbefolgung dieses so augenscheinlich nöthigen Gesetzes hat von Origenes bis auf unsre Zeit ihren nachtheiligen Einfluß auf die Exegese zu äußern nicht aufgehört. Von den ältern Erklärern nicht zu reden, die durchaus nach ihren Dogmen interpretiren, und sich dessen eher rühmen als schämen, hat auch unter den Neuern nicht ein Einziger es über sich vermocht, mit dieser Unbefangenheit an die Arbeit zu gehn, sondern alle sind bemüht gewesen, im Apostel das zu finden, was sie selbst als richtig anerkannten. Daher muß sich Paulus immer noch gefallen lassen, daß man den Sinn seiner Worte, selbst wo er am klarsten und völlig unverkennbar ist, Jeder nach seinem Systeme dreht, bald hier bald dort verflacht, und wenn man gar nichts thut, doch zu vertheidigen sich bemüht. Grammatik, Geschichte, logischer Zusammenhang haben sich kreuzigen lassen müssen, nur damit Paulus nicht sagen sollte, was man von ihm als Apostel und Christenthumslehrer nicht hören wollte. Und da war es freilich niemals möglich, sich so in den Geist Pauli hinein zu denken, wie ich es oben forderte; denn im Augenblicke, wo dies geschehen wäre, würde er gesagt haben, was er nicht sagen durfte, gesetzt auch, daß überhaupt dieser befangene Gemüthszustand es an und für sich möglich machte, so aus sich heraus in ein andres Gemüth hineinzugehn. Aber die Exegese wird sich auch auf diesem Wege ihrem Ideale nie nähern können.

3) Eine dritte Forderung ist, den Commentar nicht mit ungehörigen Dingen anzufüllen,

wodurch bloß Raum für das Nöthige verlohren geht. Ungehörige Dinge aber nenne ich alles das, was gar nichts dazu beiträgt, den Sinn des Schriftstellers aufzuhellen, also vornehmlich die Zusammenspeicherung aller nur einigermaßen ähnlichen Gedanken bei den Schriftstellern andrer Völker und Zeiten, die auf den Geist des Verfassers keinen Einfluß äußern konnten. Ehedem war dies Sitte, und die Ausgaben der römischen und griechischen Autoren enthielten wenig anderes als solche Citata; daher man sich nicht eben sehr wundert in Grotius Commentar unsäglich viel der Art, und desto weniger Hergehöriges zu finden; in neuer Zeit glaubte ich es abgekommen, und nur in Asts Commentaren zu Platon mich darüber ärgern zu dürfen; daß dies ein Irrthum sey, hat mir leider der mir sonst sehr schätzbare Commentar von Tholuck kund gethan, dessen, vornehmlich orientalische, Belesenheit ich freilich oft genug bewundert, aber eben so oft auch gefragt habe, ob denn Paulus nun besser verstanden, oder richtiger gewürdigt werden möchte, wenn wir wissen, was spätere persische oder arabische Dichter Aehnliches gesagt haben, als er? Ja, wäre Paulus ein unselbstständiger Stoppeler fremder Gedanken, da möchte man wohl, etwa wie bei Horaz, umhergehn und suchen, wo er dies und Jenes hergenommen — und noch nicht bei Späteren —; aber nun —! Ich glaube, Herr Tholuck hat einen sehr guten Zweck dabei gehabt, und würde in einem Werke dogmatischen Inhalts über die Lehre des Apostels alles dies mit Freuden lesen; aber in die Exegese gehört es nicht hinein, stört mehr und verdunkelt den Sinn des Apostels, als daß es ihn erhellte.

4) Meine letzte Hauptforderung ist, daß der Commentar methodisch sey, was ich darein setze,

daß er den Sinn jeder Stelle vor den Augen seines Lesers so entwickele, daß dieser in den Stand gesetzt werde, in beständiger freier Thätigkeit dem Verfasser nachzufolgen, jeden seiner Gedanken zu prüfen, und allmählig die richtige Auslegung vor sich entstehn zu sehn, und mit Jenem in Verbindung zu erzeugen. So wie ich daher in Philosophie und Mathematik es nicht billigen kann, daß mit Aufstellung des Lehrsatzes begonnen, und mit Erweisung desselben geschlossen werde, sondern fordere, und in meinem Wirkungskreise darauf hinarbeite, daß jeder Satz aus dem, was der Hörer bereits weiß und versteht, allmählig abgeleitet werde, und wie ich im Sprachunterricht nie eher übersetze, als bis der Satz in allen seinen Gliedern überschaut, und durch das, was unbezweifelt und bekannt ist, das Ungewisse, Ungewöhnliche, Dunkele aufgehellt ist, so will ich auch im schriftlichen Commentar, welcher dem Leser dazu dienen soll, daß er nicht allein zur Ueberzeugung komme, sondern auch selbstthätig mitarbeite und selbst interpretiren lerne, ein gleiches Verfahren beobachtet wissen, und kann mich daher mit allen Commentaren, in welchen die Uebersetzung des Verses voran steht, und dann die Erläuterung nachfolgt, hinsichtlich der Methode eben so wenig befreunden, als mit solchen, welche nur einzelne Wörter mit Noten begleiten, und über den Satzbau gar nichts sagen. Freilich wird ein Verfahren, wie ich es im Sinne habe, immer eine gewisse Weitläufigkeit erzeugen, die vielleicht Manchem tadelnswerth erscheinen mag; aber nicht nur glaube ich, daß diese durch die Weglassung der Allotria, die ich fordere, wieder ziemlich ausgeglichen werde, sondern bin auch überzeugt, daß Arbeiten dieser Art dem Leser, welcher daraus lernen will, einen sehr wichtigen Nutzen brin-

gen, und ihn in die Kunst seiner Interpretation weit sicherer einführen werden, als andre Arbeiten nicht nur, sondern auch als alle Benutzung hermeneutischen Schriften oder Collegien.

Nach Aufstellung solcher Forderungen höre ich schon im Geist an mich die Frage richten, ob denn nun ich der Mann sey, der ihnen zu genügen das Vermögen habe? Darauf kann ich freilich nur antworten, daß ich dies nicht wisse, sondern meinen Lesern zu beurtheilen überlassen wolle, wohl aber für der Mühe werth geachtet habe, einen Versuch nach diesen Grundsätzen zu machen. Als Schulmann habe ich mit philologischer Interpretation ziemlich viel zu thun, mit der Erklärung des N. T. habe ich mich nun bald sechs Jahre praktisch beschäftigt; Paulus war jederzeit mein liebster Apostel, und ein Interesse, das, was er sagt, so oder anders zu finden, kann ich auf dem Standpunkte nicht haben, auf dem ich bei Verfassung meiner christlichen Philosophie schon stand. Dies ist, was ich von mir weiß, und außerdem noch, daß ich mir meiner Forderungen bei der ganzen Arbeit bewußt gewesen bin, und Mühe gegeben habe, ihnen zu genügen. Wäre mir dies schlechthin mißlungen, so würde mich es reuen, dem Publikum ein durchaus mißrathenes Werk übergeben zu haben. Vollkommenheit bilde ich mir so wenig ein, als man sie billig von mir fordern kann.

Daß ich gerade diesen Brief zur Bearbeitung erwählte, hatte verschiedne Ursachen. Theils zog mich sein Inhalt ganz vorzüglich an, und ich war gewiß, daß ich hier von Anfang bis zu Ende mit gleicher Liebe würde arbeiten können, wie auch geschehen ist; theils — ich kanns nicht läugnen, —

reizte mich die Schwierigkeit, indem sich noch ein Rest des jugendlichen Muthes bei mir vorfand, der gern am Schweren seine, vielleicht ungenügende, Kraft versucht; theils endlich schien mir gerade dieser Brief es zu seyn, dessen dogmatischer Inhalt am besten zeigen ließe, was unbefangene philologische Auslegung sey. Zwar schreckte mich die Menge und der Werth der vorhandenen Bearbeitungen, aber — kurz ich habe es gewagt, Reue würde jetzt zu spät seyn.

Nach welchen Grundsätzen ich gearbeitet habe, lehrt das Obige, wie ichs ausgeführt, nichts besser als die Arbeit selbst; darum hierüber kein Wort. Nur zwei Punkte habe ich zu berühren, um mit meinen Lesern ganz im Klaren zu stehn, die Kritik, und die Benutzung fremder Arbeiten.

Kritik habe ich nicht viel getrieben, nicht aus Unlust, denn in philologicis treibe ich deren vielleicht zu viel, sondern aus zwei andern Gründen. Der erste war der Mangel eines vollständigen Apparats, um überall den Stand der Sache genau zu übersehn, ohne was eine gründliche Kritik nicht möglich ist. Diesem Mangel würde ich abgeholfen haben, wäre nicht der zweite Grund gewesen, nehmlich die geringe Wichtigkeit der Sache. Es sind ja kaum ein Paar Stellen, wo etwas durch die Kritik des Textes gewonnen wird, an allen übrigen sinds unbedeutende Kleinigkeiten, was die Handschriften darbieten. Zu den Konjekturen aber, die gemacht worden sind, bedarf es keines Apparats, darum glaubte ich genug zu thun, wenn ich mit Hülfe dessen, was ich in den Ausgaben fand, an den wichtigern Stellen mein Urtheil wenigstens aussprâche. Und dies ist geschehn.

Fremde Arbeiten sind stark benutzt worden, und zwar auf eine besondre Art. Ehe ich mich nehmlich an die für den Druck bestimmte Hauptarbeit begab, schrieb ich, ohne Benutzung irgend eines Hülfsmittels (selbst nicht des Lexicons, außer in ein Paar Stellen, um zu wissen, ob ich alles hätte), einen ziemlich ausführlichen Commentar, worauf ich nach Zwischenlegung einiger andern vorbereitenden Arbeiten die Durchforschung dessen vornahm, was vor mir gearbeitet worden. Dies hatte die Folge, daß, obwohl nicht zehn Stellen seyn werden, in denen ich meine selbstständig aufgestellte Erklärung fahren lassen müssen, doch das Werk durchaus ein neues wurde, in dem nur ein Paar kurze Stellen sind, die wörtlich übergetragen worden wären. Wäre ich nur meiner Neigung gefolgt, ich hätte des Fremden wenig oder nichts gegeben; nun aber war es mein Zweck, etwas möglichst vollständiges darzubieten, und wenigstens denen, die nur den Brief verstehen lernen wollen, die undankbare Mühe zu ersparen, welche ich mir einmal nicht ersparen konnte. Denn wahrlich, undankbar ist sie, und könnte oft zur Verzweiflung bringen; unendliche Abhandlungen und am Ende *nicht* selten kein Körnchen Frucht. Das meiste von dem, was ich citire, habe ich selbst in Händen gehabt; nur Weniges ist, was ich von Andern auf Treu und Glauben angenommen habe, weil ich keinen Weg sah, es in meine Hände zu bringen.

Jetzt ist gesagt, was zu sagen war; so bleibt nur übrig, Leser zu finden, wie ich sie suche, nehmlich lehrsam, unbefangen, offnen Herzens für die Herrlichkeit des Apostels. Diese wolle Gott mir in nicht zu geringer Anzahl geben, weniger um meines Buches willen, als weil es nicht gut wäre, wenn es

Erstes Kapitel.

Παῦλος. Der Name des Verfassers, der sich vor allen paulinischen Briefen findet. Wo er denselben hergehabt, ist nicht hier zu untersuchen*), sondern wo über die Person des Apostels gehandelt wird; nur zu bemerken, daß er ihm Apg. XIII, 9. zum ersten Male beigelegt wird. Daß er ihn seinen Briefen vorsetzt, hatte seine Ursache in der bekannten Form des alten Briefstils. An die Angabe des Namens reihte sich fast nothwendig die des öffentlichen Charakters, unter welchem sich der Verfasser bei seinen Lesern einführen wollte. Nothwendig mußte diese dasjenige enthalten, was dem Apostel selbst das Wichtigste in seinem Leben war, und worauf sein ganzes Ansehn bei den Lesern ruhen sollte, nehmlich sein Verhältniß zu Christus, und seinen Beruf als Apostel. Jenes bezeichnet der Ausdruck *δοῦλος* I. X. Daß dieses nicht, wie Heumann meint, für *ὁ δοῦλος* stehe, fällt in die Augen, indem nur dann der Artikel gesetzt werden könnte, wenn Paulus entweder durch denselben sich von Andern gleichen Namens hätte unterscheiden, oder vorzügsweise vor Andern als Knecht Christi bezeichnen wollen. Keines aber ist der Fall. Zwar steht diese Bezeichnung nicht vor allen Briefen, sondern

*) Doch wird in den meisten Commentaren hier davon gehandelt. S. unter den Neuern Cramer, Koppe, Tholuck.

wenig solche Leser gäbe. Nur sollen diese die hier angedruckte Abhandlung ja nicht eher lesen, als den Commentar!

Möge diese Arbeit Manchem heilsam werden!

Zittau, am 28. Mai 1831.

Rückert.

I.

Der Fortlaufende Commentar.

Erstes Kapitel.

Παῦλος. Der Name des Verfassers, der sich vor allen paulinischen Briefen findet. Wo er denselben hergehabt, ist nicht hier zu untersuchen*), sondern wo über die Person des Apostels gehandelt wird; nur zu bemerken, daß er ihm Apg. XIII, 9. zum ersten Male beigelegt wird. Daß er ihn seinen Briefen vorsetzt, hatte seine Ursache in der bekannten Form des alten Briefstils. An die Angabe des Namens reihte sich fast nothwendig die des öffentlichen Charakters, unter welchem sich der Verfasser bei seinen Lesern einführen wollte. Nothwendig mußte diese dasjenige enthalten, was dem Apostel selbst das Wichtigste in seinem Leben war, und worauf sein ganzes Ansehn bei den Lesern ruhen sollte, nehmlich sein Verhältniß zu Christus, und seinen Beruf als Apostel. Jenes bezeichnet der Ausdruck *δοῦλος* I. X. Daß dieses nicht, wie Heumann meint, für *ὁ δοῦλος* stehe, fällt in die Augen, indem nur dann der Artikel gesetzt werden könnte, wenn Paulus entweder durch denselben sich von Andern gleichen Namens hätte unterscheiden, oder vorzügsweise vor Andern als Knecht Christi bezeichnen wollen. Keines aber ist der Fall. Zwar steht diese Bezeichnung nicht vor allen Briefen, sondern

*) Doch wird in den meisten Commentaren hier davon gehandelt. S. unter den Neuern Cramer, Koppe, Tholuck.

genau wie hier nur noch Phil. I, 1. (an Titus: δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ I. X.); doch lehrt uns die Kenntniß ſeines Chriſtencharakters, daß eben dies, ein Diener deſſen zu ſeyn, der nicht nur für ihn geſtorben war, ſondern ihn auch ausdrücklich zu ſeinem Dienſte berufen hatte, ihm das Höchſte und Wichtigſte im ganzen Leben ſeyn mußte und wirklich war, und ſein ganzes Verhältniß zu Chriſto in ſeinen Augen nur darin beſtand, aus freiem Triebe Diener deſſen zu ſeyn, der unſer Herr iſt, von Gott ſelbſt in ſeine Herrſchaft eingeſetzt (Phil. II, 9—11.). Daß er nur dafür gehalten ſeyn wollte, bezeugt er ſelbſt 1. Kor. IV, 1. vgl. Gal. I, 10. So wahr es nun iſt, daß die Bezeichnung der Knechte Gottes, ſchon im A. T., und zwar nicht nur von den Frommen überhaupt, ſondern auch vorzugsweiſe von Propheten und dergleichen vorkommt*), desgleichen, daß im N. T. die Chriſten überhaupt ſo genannt werden (Eph. VI, 6.), beſonders aber die Apoſtel (Apg. XVI, 17. — IV, 29. wird von Heumann mit Unrecht hieher gezogen. Auch Kol. IV, 12., was Tholuck anführt; iſt unſicher): ſo liegt doch meines Erachtens in dem Worte nicht ſowohl eine generelle Amtsbezeichnung, als eine ſpecielle Angabe des Verhältniſſes zu Chriſtus, in welchem all das Streben und Wollen ſeines Lebens völlig aufging. Daher weder demüthigen will er ſich damit, noch eine äußre Würde andeuten oder fordern. Seine amtliche Stellung wird durch die Worte κλητὸς ἀπόστολος ausgedrückt. Genau ſo nur 1. Kor. I, 1. Die Bedeutung des Worts ἀπόστολος, Geſandter, iſt bekannt genug, und kommt im N. T. ſelbſt Joh. XIII, 16. Phil. II, 25. vor. Ob bei der erſten Anwendung des Namens für die Jünger Jeſu und Ausbreiter ſeiner Lehren an die שְׁלִיחֵי oder Boten der Synagogen gedacht worden iſt, wie Turretin zu unſerer Stelle bemerkt, läßt ſich nicht beſtimmen. Warum er ſich κλητὸν nenne, berufen, ſind verſchiedene Meinungen vorhanden; daß er ſich ſo nennen

*) Die Ausleger verweiſen uns auf Joſ. I, 1. Richt. II, 8. Pſ. CXXXII, 10. Deut. XXXIV, 5.

konnte, und gern sie nennen mußte, lag in der außerordentlichen Art, wie er zum Apostelamt gekommen war; daß er es aber wirklich that, konnte darum geschehn, um anzuzeigen, daß er, obwohl nicht, wie die Zwölf, von Jesus auf Erden dazu ernannt, doch nicht minder als sie, von ihm dazu gerufen sey, also sich nicht eingedrängt habe, oder ein falscher Apostel sey. So Cramer, Chr. Schmidt, A. Eine Hervorhebung seiner Würde vor Andern, oder gar einen absichtlichen Gegensatz gegen falsche Apostel mit Flatt darin zu finden, bin ich so wenig im Stande, als mit Theophyl. einen Ausdruck der Demuth.

Während nun P. in seinen übrigen Briefen die Bezeichnung seiner Person mit der Angabe seines Apostelamts beschließt, und hierauf sogleich den eigentlichen Gruß nachfolgen läßt, fügt er in unserm Briefe, vielleicht darum, weil derselbe nicht ein gelegentliches Schreiben an Bekannte, sondern ein absichtlich unternommener Lehrbrief an Unbekannte ist, eine nähere Bestimmung über den Zweck seiner Sendung bei, in den Worten ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγ. θεοῦ. Die Bedeutung des Verbi ist die des Absonderns, s. Matth. XIII, 49. Apg. XIX, 9. Gal. II, 12. (in der LXX. für הבדיל Gen. X, 5. für בדל H. Exod. XIX, 12.). Ist der Grund der Absonderung Ungunst, so bedeutet es von Jemands Gemeinschaft ausschließen, wie Luk. VI, 22.; ist er Gunst, so heißt es aussondern, erwählen, wie Gal. I, 15.; ist ein besonderer Zweck der Absonderung, so wird es Erwählung bedeuten, und der Zweck hinzugefügt werden, wie Apg. XIII, 2. und an unserer Stelle. (LXX für ברל H. Levit. XX, 26.) Zwar könnte die letztgemeinte Stelle darauf zu führen scheinen, daß er nur jene in Antiochien geschehene Ernennung meine, wie auch Turretin anzunehmen geneigt scheint; allein weit richtiger ist die allgemeine Annahme, daß Paulus hier Gott als den Aussondernden gedacht habe. Die von den ältesten Erklärern schon vorgetragene Meinung, er brauche das Wort mit Beziehung auf sein ehemaliges Phariſäerthum, um ſich als wahrhaft, jene nur anmaßender Weiſe auserwählt zu

bezeichnen, findet ſich noch bei Turretin und Chr. Schomberg, wird aber mit Recht als völlig unbegründet von Heumann, Koppe, A. verworfen. εὐαγγέλιον, das eigentlich den Artikel haben ſollte, bezeichnet nicht ſowohl die heilſame und frohe Kunde von Chriſto und ſeiner Erlöſung ſelbſt, als vielmehr die Verkündigung deſſelben oder den Dienſt dieſer Verkündigung, vgl. 2. Kor. II, 12. VIII, 18. X, 14. 1. Theſſ. III, 2. ff. Doch iſt zu bemerken, daß der Schreibende ſelbſt kein Bewußtſeyn dieſer Metonymie gehabt hat, da er im folgenden Relativſatze vom Evangelium ſelbſt zu ſprechen fortfährt. Den Genit. θεοῦ verſtand Chryſoſtomus ganz unrichtig, da er ihn als Objekts-Bezeichnung nahm; richtiger ſchon Theophylakt, der Gott als Geber des Evang. darſtellt, doch auch Chryſ. Erklärung damit zu verbinden ſucht. Origenes ſucht den Umſtand, daß hier nicht χριστοῦ ſondern θεοῦ ſteht, aus der Weſensgleichheit des Vaters und Sohnes zu erklären.

V. 2. kommen wir an den erſten der in den eigentlichen Gruß hineingeſchobenen Gedanken, und haben Rechenſchaft zu geben, wie derſelbe, ſammt den übrigen, zu faſſen ſey. Was zuerſt die Entſtehung dieſer Einſchiebungen anlangt, ſo braucht man eben nicht ſehr bekannt mit Paulus zu ſeyn, um zu wiſſen, wie häufig dieſelben bei ihm ſind, wie ſehr ſie die Spuren eines vom Gegenſtande überfüllten Gemüthes an ſich tragen, und eben deßhalb in den Anfängen ſeiner Briefe beſonders hervortreten, und um eben deßhalb Heumanns Gedanken als völlig unbegründet zu verwerfen, es ſeyen dieſelben erſt beim Durchleſen des von fremder Hand aufgeſetzten Briefes von ihm ſelbſt hinzugefügt worden. Auch ſcheint er keinen Eingang bei den Auslegern gefunden zu haben, obwohl nur Tholuck ſeiner verwerfende Erwähnung thut. Deſto allgemeiner iſt die Anſicht, die auch ſeit Beza in die meiſten Abdrücke gefloſſen iſt, daß alle dieſe Sätze als Parentheſen zu faſſen ſeyen. Sie ſind es, logiſch betrachtet, allerdings; denn ſie enthalten Gedanken, welche nicht weſentlich zur Sache gehören, und die Rede bewegt ſich ohne ſie vollſtändig fort; aber für Paulus ſind ſie's nicht, ſondern bloße Ergüſſe

einen übervollen Gedanken, und, wer nur Licht hat, wird immer finden, wie ein Gedanke ihm aus dem andern fließt und sich entwickelt. Dies findet gewöhnlich so Statt, daß im Verfolg gar nichts mehr erscheint, wodurch der zuerst begonnene Gedanke logisch vollendet würde; hier aber wird er durch die Nothwendigkeit, seinen Gruß zu Ende zu bringen, zuletzt noch wieder einzuflechten gedrungen, und dadurch erscheinen diese Gedanken als Parenthesen. Wahr ists, in keinem seiner Briefe finden sich solche Einschiebungen im Grusse selbst; aber eben so wahr ists auch, daß dies kein wesentlicher Unterschied ist, und daß die ersten Verse durch die in den Ausgaben wahrgenommene Zerschneidung ein höchst wunderliches Ansehn bekommen, und die ganze Rede, wenn man die Klammern hinzudenkt, für den aufmerksamen Leser zu einem wohl zusammenhangenden Flusse wird. Ich freue mich daher zu sehen, daß Thalu die entgegengesetzte Ansicht, obwohl von Vielen der Erste, hegt, und bitte die Leser, alle Klammern der Art im Geiste so lange zu tilgen, bis wir die Nothwendigkeit sie wieder herzustellen, bei der Betrachtung selbst erkannt haben werden.

ἃ προεπηγγείλατο. Ἐπαγγέλλεσθαι (das Alt. kommt im N. T. nicht vor) hat die beständige Bedeutung des Versprechens, also unser Verbum des Vorhervorsprechens. Daß Gott Subjekt sey, ist offenbar. Doch nicht eigentlich das Evangelium, die Kunde von der Erlösung, sondern die Ankunft des Herrn und Helfers selbst war in den Büchern des A. T., die hier γραφαὶ ἅγιαι genannt werden, vorhergverkündigt worden. Dergleichen ist nicht allzu ängstlich zu pressen, noch weniger aber in dem ἐπαγγ. eine Paronomasie mit εὐαγγέλιον zu suchen, wie Chr. Schmidt, Böhme, Rosenmüller gethan haben. Gut sagt Origenes: quae de Christo praedicta sunt per prophetas, haec etiam de evangelio praedicta esse sentiendum est. Was aber bewog den Ap. diesen Gedanken hier einzuschieben? Schon Chrysost. antwortet: das Bestreben, sich gegen die, welche ihn für einen Neuerer halten möchten, durch Nachweisung des Alterthums der Lehre vom Messias zu rechtfertigen, und die Bekenner Mosis auf die Ueber-

einſtimmung zwiſchen der alten und neuen Lehre aufmerkſam zu machen; und Aehnliches haben die meiſten Commentatoren. Indem ich dieſer Anſicht gern beitrete, bitte ich nur meine Leſer, dabei nicht den umfaſſenden Blick des Schriftſtellers zu überſehen, der nicht allein ſich überall in ſeinem Denken dem A. T. anſchließt, ſondern auch ein ſo ſtarkes Bewußtſeyn des innern Zuſammenhanges der alten und neuen Zeit in ſich trägt, daß er des in dieſer vollendeten Werkes nicht gedenken kann, ohne auf die Vorbereitung deſſelben in jener hinzuweiſen, wodurch der ganze göttliche Bau erſt in ſeiner vollen Majeſtät erſcheint.

V. 3. Die Worte: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ können freilich mit εὐαγγ. θεοῦ in unmittelbare Verbindung gebracht werden, es iſt aber durchaus keine Nothwendigkeit dazu vorhanden, da die Anhängung des Stoffes, von welchem geredet werden ſoll, am Schluſſe längerer Sätze durch περὶ ſelbſt in der reinſten Gräcität nicht ungewöhnlich iſt. M. vgl. nur Plat. Symp. S. 172. B. 175. E.

Daß nun die hiermit verknüpften Beſtimmungen über die Perſon des Sohnes Gottes auch in die Auslegung des 3. und 4. Verſes manche Spaltung hineinbringen mußten, lag in der dogmatiſchen Richtung, welche die Exegeſe von jeher behauptet hat. Dieſe hier alle zu übergehn, und daher auf die ältern Erklärer in dieſer und ähnlichen Stellen gar nicht zu achten, nöthigt mich die gar nicht dogmatiſche Richtung der meinigen. Es iſt allbekannt, daß das N. T. Jeſum beſtändig den Sohn Gottes nennt; in welchem Sinne dies von Paulus geſchehen, kann hier ohne überflüſſige Weitläufigkeit nicht erörtert werden; es iſt auch von mir geſchehen in meiner chriſtl. Philoſophie, Th. II. S. 283 — 93. Ob man γενόμενος durch natus, oder allgemeiner durch ortus überſetzen will, kann ziemlich gleich ſeyn, σάρξ wird immer ſeine irdiſche oder menſchliche Natur bezeichnen, und daher κατὰ σάρκα ſeiner leiblichen, irdiſchen Herkunft nach überſetzt werden können; vgl. IX, 3. 5. 1. Kor. X, 18. Gal. IV, 23. Die erſte Stelle wird uns lehren, daß er dieſen Beiſatz auch ſonſt zu brauchen

pflegt, wenn er die niedere Abkunft Christi der höhern entgegensetzen will; die letzte dagegen einige Winke über die Unterschiede geben, die P. zwischen leiblicher und geistiger Erzeugung mache. Die Annahme, daß der Messias von David abstammen werde, war bekanntlich allgemein verbreitet; s. Philos. Th. II. S. 16. f.; und daß Christus dieselbe verworfen habe, wie Böhme und Ammon aus Matth. XXII, 45. schließen wollen, kann durchaus nicht behauptet werden.

V. 4. hat einige Schwierigkeiten, wenn auch nicht so große, als man nach den endlosen Dubitationen erwarten möchte, welche dieser Vers bei den ältern Auslegern hervorgebracht hat, und wir hier sämmtlich übergehn. Zuerst muß bemerkt werden, daß υἱὸς θεοῦ hier, im Gegensatz gegen ἐκ σπ. Δαυὶδ, in seinem ganzen vollen Sinne genommen werden müsse, als das hocherhabne Wesen, das, nach P. eigner Lehre, vor der Welt war, und die Welt erschuf, und jede Gottes-Vollkommenheit in sich begreift. Wir müssen hier als paulinische Ansicht die Gedanken festhalten, daß υἱὸς θεοῦ nirgends Bezeichnung der Messiaswürde, oder Amtstitel, immer Ausdruck der Wesenshoheit Christi sey; daß eben deßhalb P. nie davon reden könne, daß Christus irgend einmal Sohn Gottes geworden sey, da er ihn ewig als Sohn Gottes seyend annimmt. Dies muß uns in Erklärung des Verbums ὁρίζειν leiten. Die Unrichtigkeit der Lesart προορισθέντος, die in der Vulg. ausgedrückt ist und bei Lat. Vätern und kathol. Exegeten manche Mißgeburt der Auslegung erzeugt hat, setze ich voraus. ὁρίζειν aber hat im N. T. die Bedeutungen des Absonderns zu bestimmtem Gebrauch (Apg. XI, 29.), überhaupt des Bestimmens oder Festsetzens (Luk. XXII, 22. Apg. II, 23. XVII, 26. 31.); und zwar mit Akk. der Person und Akk. des Zwecks, wie aus der Stelle Apg. X, 42. ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς hervorgeht. Demnach könnte ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ bedeuten: der zum Sohne Gottes bestimmt oder ernannt worden ist. Dieser Erklärung aber widerstreiten die oben bemerkten Grundlagen der pauliniſchen Ansicht; sie kann daher in keinem Falle gelten, so wohl sie auch den socinianischen und ihnen ähnlichen Aus-

legern gefallen haben mag. Es bleibt kaum etwas übrig, als die von Chrysostomus in den Worten τί οὖν ἔστιν ὁρισθέντος; δειχθέντος, ἀποφανθέντος, κριθέντος, ὁμολογηθέντος παρὰ τῆς ἁπάντων γνώμης καὶ ψήφου eingeführte, und seit dem von fast allen Exegeten angenommene beizubehalten, und es bestätigen, erweisen, bedeuten zu lassen, was in so fern in dem Worte liegen mag, als es feststellen, vollkommen bestimmen heißt. (Nur Koppe will, in der Sache einstimmend, hinsichtlich des Wortes selbst gar nichts zugestehn.)

In der Verbindung der Worte ἐν δυνάμει stimmen die Interpreten seit der Reformationszeit*) ziemlich alle überein. Beza übersetzt potenter, Turretin modo potentissimo, auf eine kräftige, gewaltige, schlagend überzeugende Weise. Der Ausdruck findet sich Mark. IX, 1. von der Ankunft des Menschensohnes; Kol. I, 29. von der Wirksamkeit Christi; und ähnlich 2. Thess. I, 11. Nur zwei abweichende Erkl. sind mir bekannt; die eine bei Böhme (eigene?) per dei potentiam, herfließend aus der Erklärung von ὁρίζειν durch destinare, erläutert durch h. e. vi et auctoritate ea, qua utitur deus in rebus extraordinariis decernendis, qualis est Messiae constitutio, und fallend mit der Erkl. jenes Worts. Die andre von Seb. Schmidt. Dieser will, daß ὁρίζειν bedeute aliquid ponere tamquam thesin certam, daß als Subj. des akt. Verbi Gott, Propheten und Apostel, verstanden werden sollen, und daher der Sinn sey: Christus sey durch diese Verkündiger unzweifelbar als wahrer Sohn Gottes, an den man glauben müsse, dargestellt, die Wahrheit, daß er der Sohn sey, unwiderleglich zum Glaubenssatze erhoben durch die Auferstehung. Und nun verbindet er ἐν δυνάμει mit υἱοῦ θεοῦ, mit dem Sinne omnipotens, wie Justinian und A. vor ihm gethan. Auch

*) Chrysost. hatte die ganze Stelle verfehlt, und daher auch Theophylakt; Augustin mußte sie wegen der Falschheit der Lat. Uebers. verfehlen, und aus gleichem Grunde alle Erklärer, die ohne den griech. Text unsern Brief auslegten. Denn der lateinische lautet: qui praedestinatus est filius dei in virtute.

I.

Der fortlaufende Commentar.

XXVI, 22.), sondern auch Pauli klare Worte 2. Kor. XV, 3—8. (ein klares Zeugniß der hohen Wichtigkeit, die er auf das Ereigniß legt, welches er so stark zu beglaubigen bemüht ist.) 13—20. lehren uns, wie er das ganze Evangelium von Christo dem Sohne Gottes und Erlöser für ungültig achten würde ohne die Auferstehung. Daraus aber geht klar hervor, es sey ihm dieselbe wirklich eine Beglaubigung Christi gewesen; er habe also von seinem Standpunkte den Satz aussprechen können: Christus ist durch seine Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen worden. Konnte er ihn aber aussprechen, und steht, wie gezeigt ist, auch von Seiten der Sprache nichts entgegen, so wird wohl Niemand leugnen wollen, daß dieser Gedanke nicht allein an sich viel kräftiger, sondern auch an dieser Stelle viel angemeßner sey; und somit scheint entschieden, daß wir Recht thun, wenn wir uns auf die Seite hinneigen, auf welcher diesmal die meisten Zeugen stehn. So bleibt uns nur noch übrig, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης zu erklären. Das Wort ἁγιωσύνη findet sich 2. Kor. VII, 1. 1. Thess. III, 13. mit der Bedeutung Heiligkeit, sittliche Reinheit; die Verbindung πνεῦμα ἁγ. steht isolirt. Leicht jedoch begreift man, daß sie nichts wesentlich Verschiedenes von πν. ἅγιον bedeuten könne. Nun bedeutet dieser Ausdruck im N. T. dreierlei, zuerst den göttlichen Geist selbst, sodann die Erscheinung seines Einflusses auf die Menschheit in dessen höchsten Aeußerungen, endlich das Höhere in Christus, oder dessen göttliche Natur. Die Belege zu geben, scheint hier nicht der Ort. Nun konnte die erste dieser Bedeutungen hier keine Statt finden, daher mußte die Erklärung sich in zwei Hauptarme theilen, davon der eine πν. ἁγ. von den Wirkungen des h. Geistes seit Christi Auferstehung, der andre von seiner göttlichen Natur erklärte. So ist es auch geschehn. Ein Theil der Ausl., an deren Spitze Chrys. und Theodoret, und unter den Neuern Rosenmüller, verstehn die Worte von den Erweisungen der Majestät Christi als Sohnes Gottes durch Ertheilung des heil. Geistes und seiner Kräfte und Gaben, wobei denn κατὰ durch bedeuten muß; bei weitem die Mehr-

zieht, ſowohl von den dogmatiſchen Exegeten des 16. und 17. Jahrhunderts, als auch die Neuern, von der höhern Natur Chriſti*). So Turretin (πν. ἁγ. notat proprium illud divinum, quod in ipso fuit, h. naturam ejus divinam.), Wolf, Bengel, Heumann, Carpzov, Cramer, Chr. Schmidt, Böhme, Flatt, Tholuck. Wie ſo oft, ſo auch hier, ſchwankt Koppe unentſchieden hin und her. Der Gegenſatz von ἐκ σπ. Δαυὶδ κατὰ σάρκα, der unverkennbar iſt, und bei der andern Erklärung aufgehoben würde, entſcheidet für die letztere um ſo gewiſſer, als nicht nur P. ihm eine höhere Natur beilegt, ſondern auch IX, 5. einen noch ſtärkern Gegenſatz gegen κατὰ σάρκα von der Perſon Chriſti ausſpricht. Außer dieſen beiden an ſich ſelbſt im Sprachgebrauch des N. T. gleich gut begründeten Bedeutungen findet ſich noch eine ganz unbrauchbare von Michaelis: nach den Ausſprüchen des h. Geiſtes; eine andre in Eichhorns Repertorium**), von dem erhöhten Zuſtande Chriſti, und von Röſſelt, nach welchem es vis illa divina ſeyn ſoll, qua Jesus factus est Sanctus i. e. filius Dei. Ich würde dieſe der zweiten Hauptverkl. gleichſetzen, wenn nicht M. dieſelbe widerlegte (Exercitt. ad S. S. interpretationem. S. 119 ff.). Die Anführung von allen wird genügen. — Die Worte Ἰησοῦ — ἡμῶν ſind eine Appoſition, an ſich unnöthig, die Perſon, von der er ſo Erhabenes ausſagt, ſicher zu bezeichnen, verbunden mit Angabe des Verhältniſſes zur Menſchheit, in welchem Paulus Chriſtum beſtändig anſchaut. Vgl. beſonders 1. Kor. VIII, 6.

Die Auslegung von V. 5. muß mit den Worten χάριν καὶ ἀποστολήν anheben, von deren Erklärung die Beſtimmung des Subjektsbegriffes und die Bedeutung der Präp. διὰ abhängig iſt. χάρις iſt im N. T. in beſtändigem Ge-

*) Aus der LXX. wird Pſ. XCVI. 6. (für הוֹד) und CXLV. 5. (für הָדָר) angeführt; beide Male ſteht es mit μεγαλοπρέπεια in Verbindung, und der Begriff hat gar keinen ſittlichen Gehalt.

**) Dieſe und die folgende ſind mir nur aus Roſenm. Scholien bekannt.

braucht von der göttlichen Gnade, sowohl von Gaben und Geschenken göttlicher Milde, als auch von der Gnade im engern Sinne, die sich am Sünder offenbart. Paulus braucht das Wort an einigen Stellen so, daß es nicht sowohl sein Amt selbst, wie zum Theil behauptet wird, als vielmehr die ihm durch Gottes Güte ertheilte Befähigung und Berufung, die zu Ausübung desselben verliehenen Gaben anzeigt. Vgl. XII, 3. XV, 15. 1. Kor. III, 10. Eph. III, 2. ἀποστολή. Gesandtschaft: 2. Makk. III, 2. Apostelamt: Apg. I, 25. 1. Kor. IX, 2. Gal. II, 8. Jetzt sind zwei Erklärungen philologisch möglich; entweder man läßt die Begriffe gesondert, dann muß χ. die Gnade im engern Sinne bedeuten; sowohl Gnade Gottes als Apostelamt leitet dann hier P. von Jesu ab; das Subj. kann außer den App. auch alle Gläubigen umfassen, und Christus ist Vermittler. Oder man verbindet χ. καὶ ἀποστολὴν in Einem; dann ist es so viel als τὴν χάριν τῆς ἀποστολῆς, d. h. das Apostelamt als göttliches Gnadengeschenk; dann ist nur Paulus und seine Mitapostel möglicher Subjekt, über den kann noch untersucht werden; beide Erklärungen sind angewandt worden; an der Spitze der ersten steht Augustin mit den Worten: gratiam cum omnibus fidelibus, apostolatum autem non cum omnibus. Ihm folgen außer Erasmus die Dogmatiker, Melanchthon, Hunnius, Corcejus, Calov, Seb. Schmidt, Heumann, unter den Neuern bloß Tholuck entschieden, denn Flatt ist unentschieden wie Wolf und Koppe vor ihm. So wahr es aber ist, daß Paulus sagen konnte, ihm sey Gnade widerfahren (Ch. citirt 1. Tim. I, 13.), der ganzen Menschheit sey Gnade zu Theil geworden, so gehörte es doch theils nicht hieher, theils hätte Paulus, wenn er daran gedacht, mehr davon gesagt. Von seinem Apostelamte allein hatte er hier zu reden; daher ist mir keine Frage, daß die zweite Erklärung hier die wahre sey. Diese führt Chrysost. herein, und Beza, Grotius, Bretz, Balduin, Justinian, Semler, Cramer, Chr. Schmidt, Böhme schließen sich ihm an. Nun kann ἐλάβομεν nur noch entweder ihn allein angehen, oder nur ihn und seine Gehülfen am Werk. Welches von

beiden, läßt ſich kaum entſcheiden, und kann ohne Schaden unentſchieden bleiben. Ueber die Bedeutung von διὰ ſchweigen die meiſten neuern Ausleger, während die ältern ſtreiten, ob Chriſtus Vermittler (ſo Orig.: per Christum, utpote mediatorem dei et hominum), oder Geber des Apoſtelamts (ſo Calov, Cramer. Cujus beneficio, was Roſenm. und Koppe geben, geht unentſchieden mitten hindurch) geweſen. Gewiß iſt, daß Empfangen von Jemand als Geber eigentlich heißt λαμβ. παρά τινος, wenn διὰ ſteht, man eigentlich nur den Ueberbringer, überhaupt die Mittelsperſon zu denken hat. Auch, da P. ohne Zweifel ſein Amt von Gott empfangen zu haben glaubt, (XV, 15.) würde man unbedingt annehmen können, er bezeichne hier Chriſtum als Vermittler des Empfanges, wenn nicht die Stelle Gal. I, 1. ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ I. χ. καὶ θεοῦ πατρός einigen Zweifel erregte. Vielleicht hat er ſelbſt hier das Verhältniß nicht ganz beſtimmt gedacht. In den Worten εἰς ὑπακοὴν πίστεως iſt ohne Zweifel der unmittelbare oder nächſte Zweck ſeiner Apoſtelthätigkeit ausgeſprochen. ὑπακοὴ iſt Gehorſam, in Geſinnung oder That. 2. Kor. VII, 15. Röm. V, 19. VI, 16.); πίστις, Glaube, kann ſubjektiv von dem Vertrauen auf die Gnade Gottes in Chriſto (was die paulin. π. immer iſt), oder objektiv von der Glaubenslehre verſtanden werden. ὑπακ. πίστεως, was XVI, 26. noch einmal ſo verbunden vorkommt, läßt mehrere Erklärungen zu. Der Genitiv kann ſubjektiv gefaßt werden; dann iſt ὑπ. π. der Gehorſam, welchen der Glaube wirkt, welcher dann nur ſubj. zu faſſen möglich iſt. So hats Beza (ut homines fide obediant), Grotius (ὑπ. quo tendit fides), Calov, Turretin, genommen; etwas verſchieden Geb. Schmidt (obedientia, qua fides obedit; actus fidei in verbum apostolicum tendens apprehendendo). Dieſe Auffaſſung aber iſt im Sinne des Ap. nicht begründet. Sein Zweck war, die Menſchheit zum Glauben zu bringen, der dann freilich den Gehorſam, d. h. ein ſittliches Leben im Gehorſam gegen Gottes Willen zeugt, aber ohne daß dies von Paulus irgendwo als Zweck ſeines Predigens ausgeſprochen würde, was

am wenigsten von dem Briefe an die Römer zu erwarten war. Näher seinem Zwecke würde S. Schmidts Erklärung liegen. Aber passender ist immer die objektive Auffassung des Genitivs, welche bei allen übrigen Auslegern anzutreffen ist. Nicht nur findet sich ὑπακοὴ mit einem Gen. obj. 2. Kor. X, 5. εἰς ὑπακοὴν τοῦ χριστοῦ, und ähnlich ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας 2. Kor. IX, 13., sondern auch ὑπακούειν τῇ πίστει Apg. VI, 7., wodurch die Sache völlig entschieden wird, und wir die Vorstellung einer Unterwerfung unter die π., oder eines der π. geleisteten Gehorsams gewinnen. Hier aber läßt sich πίστις obj. oder subj. nehmen. Objektiv genommen, wäre es eine Unterwerfung, oder Hingabe an die zu glaubende evangelische Lehre; subjektiv eine Unterwerfung des menschlichen Willens unter den Willen Gottes, welcher eben darin besteht, daß die Menschheit das Heil durch den Glauben gewinnen soll, ein Bequemen zum Glauben anstatt des eignen gesetzlichen Wirkens. Leichter ist die erste Ansicht der Sache, und hat daher die meisten Anhänger, z. B. Beza, Bengel, Heumann, Carpzov, Chr. Schmidt, Cramer, Rosenmüller, Flatt; aber dem Sinne des Ap. angemessener scheint mir die andre, welcher Augustin, Koppe, Tholuck huldigen. Doch stimmt der letzte mehr mit S. Schmidt überein. — Ueber die Worte ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν erklärt sich fast Niemand unter den Auslegern; Beza verbindet sie mit ἐλάβομεν, was durchaus unstatthaft scheint. Ich betrachte die Sache so: P. hätte schreiben können ἀποστολὴν εἰς π. τ. ἔθνη, εἰς ὑπακ. π., Gesandschaft an alle Völker; allein theils konnte er das doppelte εἰς vermeiden wollen, theils hatte ἀποστολὴ die Bedeutung: Sendung, in seinem Gemüthe schon zum Theil verloren, theils endlich kam es ihm weniger darauf an, wohin er gesendet wäre, als wo er den Gehorsam des Glaubens hervorbringen sollte, nehmlich unter allen Völkern. Dies letzte nun hatte den Erfolg, daß er nicht allein ἐν setzte, sondern auch diese Worte durch ihre Stellung mit ὑπ. πίστ. verband. Warum übrigens Beza, Koppe, Tholuck das πᾶσι aus omnibus in quibusvis und qualibuscunque verwandelt, begreife ich

durchaus nicht, da es doch ohne Zweifel P. Sinn iſt, daß alle Völker zum Glauben gebracht werden ſollen. Die letzten Worte ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ haben gar mancherlei Erklärungen gefunden, wovon die Urſache theils in der Unſicherheit von ὑπὲρ und ὄνομα, theils in dem Platze liegt, den ſie einnehmen*). Die vornehmſten mir bekannten Erklärungen ſind folgende: Chryſoſtomus bezieht dieſe Worte auf die πίστις, als Objekt derſelben, und mit ihm Theod., Erasmus, und neuerlich Ammon, vgl. Apg. XXVI, 18. wo ich vergeblich einen Beleg für ſeine Anſicht ſuche. Ueberhaupt hat dieſelbe ſoviel Unbequemes, da nicht nur ὑπὲρ für περὶ geſetzt wäre, ſondern auch πίστις περὶ τ. ὀν. für π. εἰς τ. ὀν. zu nehmen wäre, daß ſie wenig Anſpruch auf Beifall machen kann. Ambr. oder Hilarius: pro ejus nomine i. e. vice ipsius, s. in ipsius nomine. Daß ὑπὲρ auch anſtatt bedeute, iſt ſehr bekannt; aber ob jemals ὑπὲρ τ. ὀν. τινος ſtatt ὑπέρ τινος geſetzt worden, iſt ſtark zu bezweifeln. Chr. Schmidt: nomine ejus s. ejus caussa; alſo: um ſeinetwillen? Hier würde daſſelbe gelten. Koppe: i. q. ὑπὲρ αὐτοῦ i. q. εἰς τὸ κηρύσσειν αὐτόν, was noch weniger darin gefunden werden kann. Beza überſetzt, ejus nominis caussa, mit Beziehung auf Apg. IX, 15. τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν. Aber erſtlich ſind die Stellen in den Worten zu verſchieden, um verglichen werden zu können, und ſodann liegt der Sinn und Inhalt der verglichnen Stelle ſchon im ganzen Verſe. Grotius: ad gloriam Christi, vgl. 2. Kor. IV, 5. 2. Theſſ. I, 12.; übereinſtimmend Juſtinian, Carpzov, Morus, Flatt, Tholuck, und hingeneigt auch Turretin und Semler, während S. Schmidt (vice atque in gloriam Christi) zwei Anſichten verbindet. Dieſe Erklärung halte ich für die richtigſte, und will nun ihre philolog. Begründung verſuchen. Die Verbindung der Worte mit dem Satze ſelbſt ἐλάβ. χ. καὶ ἀπ. iſt die natürlichſte, und

*) Die nehmliche iſt Urſache, daß ich hier von meinem gewöhnlichen Verfahren bei der Erklärung etwas abgegangen bin.

daher festzuhalten; eben so die Annahme der Bedeutung von ὑπὲρ: um—willen, also um als Zweckbezeichnung. Da nun schon ein Zweck seiner Sendung ausgesprochen ist, so wird das, um deßwillen er jenen fördert, nichts anders als der entferntere oder höhere Zweck seyn können. Nun braucht Paulus Phil. II, 9. das Wort ὄνομα ohne allen Zweifel von der Würde und Erhabenheit, welche Christo nach seiner Erhöhung zu Theil geworden sey; wenn dann ferner Apg. XV, 26. von Paulus und Barnabas gesagt wird, sie haben ihr Leben dran gesetzt ὑπὲρ τοῦ ὀν. I. X., oder Paulus Apg. XXI, 13. seine Bereitwilligkeit erklärt, zu sterben ὑπὲρ τοῦ ὀν. τοῦ κυρίου I., so mag man am Ende ὄνομα selbst erklären wie man will, immer wird die Sache die bleiben, daß das Bestreben, ihn als den Herrn zu bekennen, und anerkennen zu machen, sie geleitet habe in Leben und in Tod. Was also Paulus als höchsten Zweck alles menschlichen Thuns (1. Kor. X, 31.), auch der göttlichen Heilsanstalten, betrachten lehrt, die Ehre und Verherrlichung Gottes, das nehmliche giebt er in Bezug auf Christum als höhern Zweck seiner Sendung an. Damit der Name Christi, als des Herrn, allgemein verbreitet, und verherrlicht werde unter allen Völkern, darum ist er ausgesendet, alle zum Gehorsam des Glaubens zu bekehren. In diesem Sinne könnte man die Stelle Apg. IX, 15. wirklich mit der unsrigen in Vergleichung bringen.

Mit V. 6. bahnt sich nun endlich der Ap. den Weg zu Vollendung seines Grußes, indem er von dem allgemeinen Satze des vorherg. Verses die Anwendung auf die Römische Gemeine macht: In welcher Zahl auch Ihr Euch befindet, berufene von Jesu Christo; weder wodurch noch wozu, spricht er hier aus, und der Ausleger kann die Erörterung an dieser Stelle übergehn. Mit der gegebenen Erklärung stimmen fast alle Exegeten überein, nur Heumann tilgt das Komma nach ὑμεῖς, um ἐστὲ κλητοὶ verbinden zu können, was schon durch die Stellung als richtig dargethan wird; Beza aber erklärt κλητοὶ I. X. so: vocati a J. Ch. i. e. qui dei beneficio estis Jesu Christi, s. in J. Ch. adoptati;

und hiermit ſtimmen Böhme und Tholuck überein, weil ja doch immer der Vater es ſey, welcher die Menſchen rufe und zu Chriſto führe, VIII, 30. Doch ſcheint es mir nicht nöthig, deßhalb den leichten Wortſinn zu verändern.

V. 7. Der Gruß ſelbſt, den Worten nach an V. 1. genau angeſchloſſen. Das Komma nach Ῥώμῃ iſt heutzutage wohl überall, wie ſichs gebührte, getilgt. Das τοῖς οὖσιν ἐν Ῥ. findet Turr. abſichtlich, weil doch nicht Alle Römer geweſen, ſondern auch Fremde in Rom, und Wolf, Böhme, Tholuck, ſtimmen bei. Die Vergleichung von 1. Kor. I, 2. 2. Kor. I, 1. Eph. I, 1. Phil. I, 1. Kol. I, 2. ſcheint dies nicht zu geſtatten. Anſtatt nun zu ſagen: πᾶσι τ. οὖσ. ἐν Ῥ. πιστοῖς, giebt er bezeichnendere Ausdrücke, indem er ſie ἀγαπητοὺς θεοῦ, κλητοὺς ἁγίους nennt. Der erſte kommt nicht wieder vor, erklärt ſich aber leicht, indem der Gen. das liebende Subjekt bezeichnet. Chr. Schmidt findet darin eine Bezeichnung der Judenchriſten, im Gegenſatz gegen die κλ. ἁγ., die Heidenchriſten, mit Berufung auf XI, 28., woraus gar nichts folgt; auch iſt dieſe Scheidung nicht allein unerweisbar, ſondern ganz unpauliniſch, da Chriſtus die Scheidewand aufgehoben, und beide Theile in Eins verwandelt hat. Der zweite Ausdruck findet ſich vollſtändig nur noch 1. Kor. I. 2.; ἅγιοι aber heißen die Chriſten in Grüßen noch 2. Kor. I, 1. Eph. I, 1. Phil. I, 1. Kol. I, 2. und überhaupt im N. T. ſehr häufig. Die Erklärungen ſind ſehr verſchieden, wie dies bei einem Worte faſt geſchehen mußte, das zwiſchen der blos theokratiſchen Bedeutung, in welcher das Volk Iſrael heilig hieß, ohne allen ſittlichen Gehalt des Worts nichts weiter als Gott geweiht, oder von Gott zum Eigenthum und Liebling auserkohren, und der ſpäter hinzugetretenen der ſittlichen Vollkommenheit, faſt allenthalben ſchwankt. Aller Begriffsbeſtimmung ermangelt Aug.: Non ideo vocati sunt, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt; desgleichen Beza: ex dei vocatione sancti, und Cramer: heilige Bekenner. Von ſittlicher Vollkommenheit verſtehn es Viele, und zwar von wirklich vorhandener die kath. Ausleger Juſtin. (ea ratione dicendi,

qua omnes fideles, quibus duntaxat vera sanctitas, quae a fide inchoatur, inesse potest, olim quidem sancti dicebantur). Est. (weil die wirklich Heiligen der Hauptbestandtheil einer christl. Gemeine); von zu erlangender Erasmus: a pristinis vitiis ad sanctimoniam vitae vocatis; übereinstimmend Balduin, Grot., Calov., Turr.; von einer durch Christi Verdienst und den h. Geist erlangten (imputirten) Heiligkeit Weller, Hunn., S. Schmidt (Mehreres nach Sitte verbindend); als bloßen Namen der Christen, Heumann, Semler; der Heidenchristen, Chr. Schmidt; im theokratischen Sinne, doch zum Theil mit Beimischung sittlicher Vorstellung, Morus, Böhme, Rosenm., Koppe, Flatt, Tholuck. Diese ohne Zweifel am richtigsten. Von den Juden, die sich als das heilige Volk betrachteten, ging fast nothwendig die gleiche Vorstellung auf die Christen über, die durch besondern Ruf Gottes veranlaßt waren, die Welt zu verlassen, und sich Gott als Heiligthum, zu Dienst und Eigenthum zu ergeben. Im Sinne der Meisten hatte das Wort nun wohl keine sittliche Bedeutung; aber Paulus sprach es gewiß nicht ohne solche aus. Ist aber die Hauptbedeutung jene theokratische, so kann über κλητοὶ keine Frage seyn. Sie heißen berufen (Zeph. I, 7. הִקְרִישׁ קְרֻאָיו) nicht zu etwas, das sie erlangen sollen, sondern darum, weil sie durch den Ruf Gottes ἅγιοι geworden sind. Nach diesen Worten hat Beza einen Punkt gesetzt, und Manche sind ihm darin nachgefolgt; aber mit großem Unrecht, indem die folg. Worte sich dem Vorhergehenden so nahe anschließen, wie das χαίρειν der Griechen dem Namen des Empfängers, indem ja diese pauliniſche, in allen Briefen ziemlich gleichlautende Grußformel gar nichts anders ist, als ein ächt christlicher Wunsch, jenem rein heidnischen substituirt. Die Worte χάρις καὶ εἰρήνη, an deren Erklärung von ältern Auslegern auch mancherlei Fleiß gewendet worden ist, faßt man am besten, des Hebraismus eingedenk, allgemein von göttlicher Huld und daraus herfließendem Genuß alles möglichen wahren Heils.

V. 8. beginnt der eigentliche Eingang, und zwar mit

Bezeugung seiner Dankbarkeit gegen Gott, wie alle paulinischen Briefe mit Ausnahme des an die Galater. Daß πρῶτον hier nicht heiße: am meisten, wie viele Ausl.*) gewollt, lehrt theils der Gebrauch überhaupt, theils das beigesetzte μέν, das ein ἔπειτα δὲ erwarten läßt, welches freilich nicht folgt, da der Fluß der Rede später eine andre Wendung nimmt, aber darum doch im Gemüthe des Verf. seyn konnte, als er diesen Anfang diktirte. Chr. Schmidt findet dies δὲ V. 13.; doch ist obige Ansicht ohnstreitig richtiger. S. Winer. Gramm. II, S. 172. In den Worten εὐχαριστῶ — χριστοῦ ist das Pron. μοῦ Ausdruck des herzlichen, innigen Verhältnisses, welches P. zwischen sich und Gott obwaltend denkt. Der Beisatz διὰ I. X. bei einer Danksagung steht fast isolirt. Am nächsten läge die Vorstellung, Paulus betrachte auch in dieser Beziehung Christum als den Mittler, daß er seine Gebete nicht unmittelbar an Gott richte, sondern gleichsam durch Christum überbringen lasse; sie hat daher viel Anhänger gefunden, z. B. Dwig., Theophyl., Melanchth., Brenz, Hunn., Bald., Well., S. Schmidt. Doch läßt sich diese Ansicht nicht nur aus den paul. Briefen nicht erweisen, sondern widerspräche auch seinem Bewußtseyn des kindlichen, innigen Verhältnisses der Menschheit zu Gott durch Christum; auch Stellen wie Eph. II, 18. III, 12. beweisen nichts dafür. Das meiste Licht giebt VII, 25. Auf die Frage der Verzweiflung τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; antwortet er frohlockend: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ I. X. τοῦ κυρίου μου; d. h. Ich danke Gott, daß Ers gethan hat, und zwar durch J. Ch. Eben so dankt er auch hier Gott für die πίστις der römischen Gemeine, die er durch Jesum bewirkt hat. Dieser Erkl. nähern sich am meisten Erasm., Grot., Morus, Böhme, Flatt. Nach Heum. dankt P. für die Gnade, die Gott der röm. Gem. um Christi willen erwiesen, was διὰ Ἰησοῦν X. heißen müßte. Ganz zu verwerfen ist Koppes Erkl., der es mit τῷ θεῷ μου mit Hülfe eines ausgelaßnen Artikels

*) Unter den Neuern Rosenmüller.

verbindet: quem per et propter Christum ut Deum mihi propitium veneror; aber nicht beſſer Semlers: confisus J. Ch., cui ministerium fideliter praesto, mit dem Roſen m. ziemlich einſtimmt. Bei Tholuck fehlt recht klarer Begriff. In den Worten ὑπὲρ πάντων ὑμῶν findet ſich in ziemlich alten Auktoritäten περὶ π. ὑ. mit völlig gleichem Sinne: Euer aller wegen; doch ὑπὲρ möchte als minder uſuell vorzuziehen bleiben. Der Grund ſeines Denkens, ὅτι — κόσμῳ. Euer Glaube, braucht nicht nothwendig ſoviel zu bedeuten, als die Stärke, Reinheit, Fruchtbarkeit Eures Glaubens, ſondern kann auch vielleicht nur das Vorhandenſeyn deſſelben anzeigen, ſo daß das Lob, das P. hier den Römern zu ertheilen ſcheint, nicht eben ſehr groß iſt. Die ganze Welt iſt nicht buchſtäblich zu nehmen; aber leicht einzuſehn, was Theodoret, Ambr., Grot., A. ſchon bemerkt haben, daß der Ruf, auch in der Hauptſtadt Rom ſey eine chriſtliche Gemeine, ſich weit umher verbreiten konnte, und faſt mußte. Die Stelle Apg. XXVIII, 21. f. ſcheint mir dagegen gar keinen Widerſpruch zu enthalten. Doch muß zugeſtanden werden, daß P. im Eingange ſeiner Briefe den Gemeinen gewöhnlich mehr Lob zuſpricht, als ſie verdienen, da oft im Verfolg ſehr ernſter Tadel des Gegentheils nachkommt.

V. 9. iſt μάρτυς — θεὸς eine leicht verſtändliche Betheuerungsformel für die Wahrheit ſeiner nachfolgenden Behauptung, die wir dem höchſt gewiſſenhaften Manne ſchon ohne dieſelbe glauben werden, ſobald wir den Eifer bedenken, mit welchem er das große ihm übertragene Werk förderte, desgleichen den großen Einfluß, welchen Gedeihn oder Verfall, Licht oder Finſterniß einer Gemeine in Rom auf das Ganze der ſich bildenden Kirche äußern mußte, und endlich in der Apg. die deutlichen Zeichen ſeiner Sehnſucht nach Rom ins Auge faſſen. (Apg. XIX, 21. XXIII, 11.) ᾧ λατρεύω — αὐτοῦ. λατρεύειν wird von allen Handlungen gebraucht, welche der Menſch im Dienſte der Gottheit verrichtet, ſo im Griech. wie im N. T.; Gott dienen, wodurch es ſey. Luk. I, 74. II, 37. Hebr. IX, 9. 14.; und ſo λατρεία Röm. XII, 1.

Wenn nun P. ſagt, er diene Gott ἐν τῷ εὐαγγ. ſo wird ἐν mit ſ. Kaſus eben das bedeuten, was in der 2ten angef. Stelle der bloße Dativ, d. h. das Mittel des Dienſtes, ich diene Gott durch Verkündigung des Ev. ſeines Sohnes. Der Gen. kann objekt. oder ſubj. genommen werden, es giebt immer einen guten Sinn: das Ev. von ſeinem Sohn (περὶ τ. υἱοῦ), oder das er gegeben (παρὰ τ. υἱοῦ). Die hier gegebene Erklärung iſt die gewöhnliche; Chr. Schmidt und Koppe überſetzen quem veneror; aber wenn ſie nicht unter venerari dieſen Dienſt verſtehn, ſo beweiſen wenigſtens des Letztern Stellen ſämmtlich gegen ſie. Eine andre Frage: warum P. dieſe Worte hier beigefügt? beantwortet Chryſ.: um ſeinen Worten: ich gedenke Euer, eine Beſtätigung mehr zu verleihen, indem er den, der ihm ſo heiligen Dienſt anvertraut, nicht zum Zeugen einer Lüge aufrufen werde. Tholuck aber: um damit kund zu thun, wie ihm als wahren Diener des Evangeliums eine ſolche Sorge um die Gemeinen zukomme. ἐν τῷ πνεύματί μου, das er zum λατρ. hinzugefügt, läßt keinen andern Sinn zu, als in (oder mit) meinem Geiſte; denn daß das πνεῦμα des Menſchen ſeinen Geiſt, d. h. gewöhnlich den beſſern Theil ſeiner intelligibeln Natur, bedeute, zeigen folg. Stellen: VIII, 16. 1. Kor. II, 11, V, 3. 4. VII, 34. Spräche hier Jemand: Aber diente denn P. nur im Geiſte, und nicht vielmehr mit Anſtrengung aller ſeiner Kräfte? So würde ich in ſeinem Namen antworten: Grad umgekehrt; nicht nur mit dieſen, denn das iſt äußres Werk, und kann um irdiſcher Zwecke willen geſchehen, ſondern auch mit völliger Hingabe ſeines ganzen Gemüths, was nicht Jedermanns Ding iſt; und eben dies will er hier anzeigen. Haben wir ſo ſeinen eignen Sinn gefaßt, ſo wird es uns nicht ſchwer werden, in den verſchiednen Erklärungen Anderer zu erkennen, wie viel oder wenig davon ſich ihnen aufgethan gehabt. Hier die vornehmſten: Orig. Deservit apostolus domino non in corpore, neque in anima, sed in meliore sui parte, in spiritu. Aehnlich Chryſoſt., der zugleich den Gegenſatz gegen den irrigen und fleiſchlichen Dienſt der Heiden, und den zwar wahren,

aber fleischlichen der Juden hervorhebt, welchen auch Justin., Est., Brenz, Weller, Grot. darin gefunden. Aehnlich auch Erasm. und S. Schmidt. Balduin: pura mente, und eben so Wolf; Beza: plane volens et ex animo illi addictus; Calov.: in spiritu et veritate, non externo tantum opere, ἀνυποκρίτως et ἀκριβῶς, und mehr oder minder mit diesen beiden einstimmend die übrigen. — Wie aber hängt unser Vers mit dem Vorigen zusammen? Erasmus schiebt den Gedanken ein: Quae sane res (nehmlich ἡ π. ὑμ.) pro meo erga vos amore non potest non esse gratissima. S. Schmidt sieht ihn als ein Argument an, daß er wirklich danke. Mir scheint er eine bloße Erklärung zu seyn: Ihr müßt nehmlich wissen, daß ich ꝛc.

Der 10. Vers belehrt die Gemeine von einer besondern Aeußerung seines Andenkens, nehmlich dem Wunsche und Gebete um die Möglichkeit nach Rom zu kommen. πάντοτε dem Ap. sehr geläufig statt ἀεὶ oder ἐκάστοτε, ἐπὶ τῶν προσ. μου. bei oder in meinen Gebeten, Eph. I, 16. 1. Thess. I, 2. εἴπως — τοῦ θεοῦ; ob es mir durch den Willen Gottes endlich einmal gelingen möchte. Die urspr. Bed. von εὐοδοῦν τινα, Jemanden auf seinem Wege fördern, hier etwas erweitert: ihm Möglichkeit, Gedeihen seines Vorsatzes, verleihen. In der LXX. נחה Gen. XXIV, 27. צלח ebd. 21. XXXIX, 3. u. sonst. ἤδη ποτε endlich einmal, sehr bekannt.

V. 11 f. Weitere Auseinandersetzung, was es mit jenem Wunsche für eine Bewandniß habe. Ich sehne mich, euch zu sehn. ἐπιποθεῖν, sowohl mit Akk. der Person (Phil. I, 8. II, 26. 2. Kor. IX, 14.), als auch mit Inf. (2. Kor. V, 2. 2. Tim. I, 4.), sich sehnen. Das Merkmal der Heftigkeit, das Lexica und Ausleger*) darin finden, kann ich noch nicht anerkennen. Der Grund des Sehnens ἵνα τι μεταδῶ ꝛc. Ueber die Constr. v. μεταδιδόναι s. Matth. ausf. Gramm.

*) S. Wahl und Bretschneider. Bei unsrer Stelle Erasmus, Seb. Schmidt, Heumann.

S. 634. χάρισμα πν. Das Subſt. χάρισμα bezeichnet eigentlich jedes Geſchenk freier Güte; im N. T. nur von Erweiſungen göttlicher Güte, wie VI, 23. XI, 29. Insbeſondere von den verſchiednen Tüchtigkeiten, durch welche ſich die erſte Chriſtenheit auszeichnete, als der Gabe der Zungen, der Prophetie u. a. Vgl. XII, 6. 1. Kor. I, 7. VII, 7. XII, 4 ff. 28. 1. Tim. IV, 14. 2. Tim. I, 6. πνευματικὸν muß vermöge der Ableitungsendung (ſ. Buttm. ausf. Gr. II. S. 339.) dasjenige bezeichnen, was entweder dem πνεῦμα angehört, oder deſſen Eigenthümlichkeit an ſich hat, oder auch davon hervorgebracht wird. Da nun πνεῦμα im N. T. ſowohl vom menſchlichen, als vom göttl. Geiſte (ſ. zu V. 4.), und deſſen Wirkungen gebraucht wird, ſo muß für das abgeleitete Adj. daraus eine Unſicherheit der Bedeutung hervorgehn, die in einzelen Fällen unbequem werden kann. Es findet ſich von Menſchen, um eine höhere Stufe des geiſtigen Lebens anzuzeigen; Gal. VI, 1. 1. Kor. II, 15. III, 1. XIV, 37.; aber auch von Sachen, z. B. vom Geſetz VII, 14. (ſ. zu d. Stelle); von höherer, nur einem auf höherer Stufe ſtehenden, oder von Gottes Geiſt erleuchteten Menſchen erkennbarer Weisheit, Eph. I, 3.; von heiligen Geſängen, deren Inhalt geiſtig iſt, Kol. III, 16.; aber auch von Körpern, 1. Kor. XV, 44., von Speiſe, Trank u. dergl. 1. Kor. X, 3. 4. Nach dieſen Erörterungen könnte nun χ. πν. an ſich zweierlei bedeuten; entweder eine jener Wundergaben, die dem heil. Geiſte zugeſchrieben wurden, oder eine Erhöhung des ſittlichen, geiſtigen Lebens, durch das göttliche πνεῦμα unter Mitwirkung des Ap. dem menſchlichen πνεῦμα beigelegt. Von jenen allein verſtehn es Bengel, Michaelis, Semler, Ch. Schmidt, Cramer*) von dieſer allein Auguſtin (wenigſtens zu eng: dilectionem sc. dei et proximi, ut per caritatem Christi gentibus in evangelium vocatis minime inviderent), Bald., Juſtin., Turr., Wolf, Heum., Böhme, Tholuck, (Roſenm.

*) Wenn nicht in den Worten S. 7. ſtatt „richtige Bemerkungen" unrichtige zu leſen iſt, wie aus dem folg. „als wenn ꝛc." hervorzugehen ſcheint.

beneficium ad animum pertinens, doch zu dürftig); beides in Verbindung S. Schmidt, Koppe, Flatt. Bedenkt man nun, daß der Ap. 1) ſich als den Ertheiler des χ. πν. bezeichnet, 2) es unbeſtimmt läßt, welches? 3) auf jene Wundergaben gar ſo hohen Werth nicht legt (1. Kor. XIV.), 4) im folg. V. von gemeinſamer παράκλησις durch den Glauben ſpricht; ſo wird man ſich leicht für die zweite der angegebenen Erklärungen entſcheiden, und nur an eine Beförderung ihres innern, ſittlichen Lebens denken. Als Darreicher derſelben konnte Paulus, der Haushalter göttlicher Geheimniſſe (1. Kor. IV, 1.), ſich füglich darſtellen. εἰς τὸ — ὑμᾶς. Der Zweck jener Mittheilung, ihre Befeſtigung, nehmlich im chriſtlichen Weſen; das Wort findet ſich öfter ſo ohne weitern Beiſatz zur Beſtimmung; ſ. XVI, 25. 1. Theſſ. III, 2. 2. Theſſ. IH, 3.; aber daſ. II, 17. ſteht dabei ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Das τοῦτο δέ ἐστι, womit V. 12. anhebt, deutet darauf hin, daß P. etwas von dem V. 11. Geſagten erklären oder beſchränken wolle, und der Sinn des Folgenden lehrt uns genügend, daß ſein Sinn ſey, das, was vielleicht in der vorhergehenden Rede: ich wünſche zu Euch zu kommen, um Euch ꝛc. zu ſtark oder beleidigend geſchienen habe, durch demüthiges Bekenntniß, wie auch er von ihnen einen Gewinn erwarte, wenn er hinkomme, zu mildern oder aufzuheben. Irrig aber ſcheint es, den Inf. συμπαρακληθῆναι von ἐπιποθῶ abhängig zu faſſen, wie Tholuck und A. thun, da er doch nur dem στηριχθῆναι ὑμᾶς beigefügt wird. Die Bedeutung des Worts anlangend, iſt die urſprüngliche des Herbeirufens im N. T. ganz verſchwunden, in dem ſich nur zwei Hauptbedeutungen, die des Bittens oder Ermahnens, und des Tröſtens oder Erquickens, beide nicht ſelten, vorfinden. Mit der erſten in Verbindung ſteht die etwas allgemeinere der Stärkung, Befeſtigung im chriſtlichen Weſen, für die ich als völlig ſichern Beleg nur Kol. II, 2. anzuführen wage. Demnach haben wir hier von dreien Eins, entweder Paulus erwartet Troſt und Erquickung, oder Ermahnung, oder Stärkung überhaupt von ſeinem Beſuch in Rom. Für die

erste Annahme stimmen Erasmus, Turretin, Heumann, Koppe; auch Ch. Schmidt, Cramer, Böhme, Rosenm., welche den Begriff der Freude damit verbinden, sind hierher zu rechnen. Ihnen nicht beizustimmen bewegt mich Folgendes: Erstlich, daß Paulus in diesem ganzen Zusammenhange kein Wort von Trübsal oder Kummer sagt, die er habe, so daß die Römer seine Worte unmöglich von Trost fassen konnten; sodann, daß sein Zweck, das στηριχθῆναι ὑμᾶς zu beschränken, nicht erlaubt, etwas so ganz Heterogenes, als trösten ist, hier anzubringen; endlich, daß der reine Begriff der Freude ohne vorgängiges Leid wenigstens aus dem N. T. nicht nachgewiesen werden kann. Ermahnung, für welche Bucer, Beza, Semler, stimmen, erlauben weder die Worte διὰ — πίστεως, noch die Natur der Sache. Dagegen Stärkung, Anfeuerung, lebendigere Anregung zu festerem Glauben, treuerer Liebe, regerem Eifer kann der Anblick fremden Glaubens bringen, und konnte auch P. in Rom erwarten, wenn die dortige Gemeine vor seinen Augen und unter seinen Händen fröhlich emporblühte, und stark im Glauben wurde. Daher nehme ich mit Calvin, Carpzov, Flatt, Tholuck das Wort von dieser an. ἐν ὑμῖν kann in dieser Verbindung wohl nur unter Euch bedeuten. Giebt er nun als Mittel solcher Stärkung τὴν ἐν ἀλλήλοις πίστιν an, so zeigt sich von selbst, daß π. in etwas erweitertem Sinne zu fassen sey, ohngefähr als wenn wir sagen: durch unser gemeinschaftliches Christenthum. Das ganze Wesen des subj. Christenthums hat sich für P. in die π. eingeschlossen. Die Worte ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ erläutern das ἐν ἀλλήλοις, aber grammatisch so, als stände ἀλλήλων da.

Doch nicht den bloßen Wunsch hat Paulus, sondern auch den Vorsatz, gen Rom zu kommen, den er ihnen V. 13. kund thut. Die Part. δὲ gehört der fortschreitenden Rede; οὐ θέλω — ἀγνοεῖν, ich wünsche, daß es Euch nicht unbekannt bleibe; jenes griech., dies deutsche Form des gleichen Gedankens. προτίθεσθαι mit folg. Inf. sich vornehmen, ächt griechisch, vgl. Plat. Theät. p. 196. A. πολλάκις.

XV, 22 f. erzählt er dieselbe Sache, und daß er den Wunsch bereits viele Jahre gehabt; καὶ ist adversativ, bekanntlich sehr häufiger Hebraismus im N. T. Wodurch er abgehalten worden, ist viel gefragt worden; ob vom Teufel, oder vom heil. Geiste, oder von andern Berufsgeschäften? Die Antworten sind verschieden ausgefallen, wie natürlich, wo man gar nichts weiß. Alles, was wir wissen können, liegt in der nicht sehr klaren Stelle des 15. Kap. Nun ist es freilich keine Frage, daß die Worte ἵνα — σχῶ den Zweck seines Vornehmens enthalten*), also mit dem ersten Satze zusammenhangen, und insofern ist der Satz καὶ — δεῦρο parenthetisch; doch würde ich die Klammern lieber tilgen. In der Erklärung der Worte ἵνα — σχῶ hat man den Wortsinn und die Meinung des Ap. wohl zu unterscheiden. Jener kann kein andrer seyn, als: damit ich eine Frucht gewinne, oder: einen Gewinn davon trage, denn, möchte auch ἔχειν wirklich je für παρέχειν gebraucht werden, der Aor. ἔσχον hat immer die von mir angegebene Bedeutung. Die Sache aber, die P. meint, ist ohne Zweifel ein Gewinn fürs Reich Gottes, gleichviel ob durch Bekehrung neuer Glieder zur Gemeine, oder durch Erhöhung ihres innern geistlichen Lebens. Meinen daher Grotius (fructus hic est tum incrementum ecclesiae per miracula apostolorum [warum nur durch diese?] tum confirmatio infirmorum), Turretin (fructus illi sunt progressus evangelii inter ipsos, confirmatio pietatis et fidei ipsorum), u. A. die Sache, so legen sie richtig aus, dafür spricht V. 14. deutlich genug; aber der Form nach begehrt P. die Frucht für sich. Warum aber wählt er diese Form? Theils aus Feinheit und Demuth, um sich nicht bloß als den darzustellen, der Andern mittheilen wolle, sondern vielmehr, der selbst dabei gewinne; theils aus innerem Gefühl; ein Mann, den so die Liebe Christi drängte, daß er, und ob er sich selbst opferte, doch nie glauben konnte, genug zu thun für seinen einzig geliebten Herrn, der

*) Kaum nehmlich wird Jemand Lust haben, sie mit ἐκωλύθην anstatt eines Infinitivs verbunden zu denken, wie S. Schmidt gethan.

mußte aus jedem neuen Erfolge seines Wirkens einen eignen Segen ziehn, in jedem neuen Erfolge einen neuen Grund zum Lobe und zum Danke finden, und dies war der καρπός, den er einzig suchte, und der ihm reichlich ward. Auch Flatt und Tholuck deuten darauf hin. καθὼς — ἔθνεσιν setzt er mit Beziehung auf die Erfolge hinzu, die ihm in Asien, Makedonien, und Achaja schon geworden waren. Um nun diesen seinen Sinn, der ihn allenthalben eine Frucht zu erwerben treibe, auch der römischen Gemeine zu erklären, fügt er

V. 14. hinzu. Wiefern er sich da einen Schuldner nenne, ist leicht zu begreifen, wiefern er nehmlich sichs zur heiligen Pflicht anrechnete, rastlos für Christi Reich zu arbeiten, und zum größten Verbrechen gerechnet haben würde, hätte er es nicht gethan. Grotius: nempe ex dei imperio, quo obligatus ita erat P., ut sine gravi crimine detrectare id non posset. 1. Cor. IX, 16. In ähnlichem Sinne alle Ausleger außer Koppe, dessen Erklärung: multis diversissimisque hominum generibus ipse quam plurimum gaudii et solaminis debeo, von allen seinen Nachfolgern gemißbilligt wird*). Sie stützt sich 1) auf die Behauptung, daß ὀφειλέτης εἰμί τινι immer heiße: ich verdanke jemandem etwas, vgl. VIII, 12. XV, 27.; ich bin schuldig, etwas zu thun, den Inf. fordern würde, vgl. Gal. V, 3. 2) auf den Zusammenhang mit V. 13. Aber die angeführten Stellen beweisen nichts, da XV, 27. der Dativ gar nicht steht, und VIII, 12. wo er steht, von einer Dankschuld gar nicht die Rede ist; daß aber Gal. V, 3. ein Inf. dabei steht, beweist nicht, daß dies immer der Fall seyn müsse. Der Dativ steht nach einem bekannten Gr. Gebrauche, zu den Derivatis von Verben denselben Casus zu setzen, welchen das Stammverbum regiert. Der Zusammenhang mit V. 13. fordert jenen Sinn nicht, wohl aber der mit V. 15. den gemeinhin angenommenen. Die vielen Untersu-

*) Cramer ist der erste, der sie widerlegt. K's erste Ausgabe war ein Jahr vorher (1783) erschienen.

chungen, ob unter den Ἕλλησιν oder den βαρβάροις, den σοφοῖς oder den ἀνοήτοις die Römer gemeint seyen, hätten am füglichsten unterbleiben können. Weder unter diesen noch unter jenen meint er sie. Zwar noch in jenen Zeiten gab es Griechen, welche in den Römern nur βαρβάρους sahen, wie man aus Dionys. Halik. zur Genüge ersehen kann; aber dem Ap. kam es hier nur darauf an, Gegensätze aufzustellen, welche die völlige Allgemeinheit seiner Verpflichtung aussprächen, und da paßte keiner besser, als der von Hellenen und Barbaren, unter welchen zwei Begriffen die ganze Menschheit aufgefaßt zu werden pflegte, was, wer dazu Lust hat, mit reichlichen Citaten bei Wolf, Kypke und A. belegt finden kann. Den zweiten Gegensatz σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις, der ohne Zweifel in einiger Beziehung auf die Ἕλληνας und βαρβάρους steht, wollen Einige von Einzelnen, Andre von Völkern verstehn. Ich für mein Theil glaube, P. hat hier keins von beiden bestimmt gedacht, obwohl das Erstere näher liegen würde. Daß aber σοφοὶ und ἀν. nicht sowohl weise und thörichte, als gebildete und ungebildete bedeute, kann man gern zugeben, da man weiß, daß σοφὸς eigentlich nur von der Verstandesbildung ursprünglich gebraucht wurde, obwohl dann freilich ἀμαθὴς den Gegensatz macht.

V. 15. hat einige Schwierigkeit, die theils in den Worten, theils in der Verbindung mit V. 14. liegt. Von jenen zuerst. τὸ κατ' ἐμὲ pflegt sonst wohl ein absol. Akkus. zu seyn, mit der Bed. soviel an mir ist. Diese Erklärung ist hier ganz unmöglich, indem dadurch der Satz sein Subj. verlöre, denn πρόθυμον ohne Artikel könnte nur Prädicat seyn. Nur Eins von zweien ist daher möglich; entweder τὸ κατ' ἐμὲ ist selbst Subj., oder τὸ κ. ἐ. πρόθυμον. Das letztere nehmen die meisten Ausleger an, S. Schmidt, Kypke, Ch. Schmidt, Cramer, Morus, Böhme, Rosenm., Flatt. Es soll soviel heißen als ἡ προθυμία μου, und daß es dies heißen könne, bedurfte kaum der Stellen, mit welchen sie's belegen. Dann muß οὕτω sc. ἐστὶ Prädikat seyn mit dem Sinne τοιοῦτόν ἐστι, adeo magna od. tanta

est promptitudo mea. Entgegen ſteht, abgeſehn auch vom Gebrauch des Adv. im Präd. ſtatt des Adj., erſtlich, daß in ſolchem Falle das Verbum nicht fehlen zu können ſcheint, und ſodann, daß der Sinn: Ich bin aller Schuldner, ſo groß ꝛc. d. h. So groß iſt mein Eifer oder meine Bereitwilligkeit Euch zu predigen, daß ich aller Schuldner bin, ſchlechthin unerträglich iſt. Daher bleibt nur übrig, τὸ κατ' ἐμὲ als Subj. zu nehmen, d. h. ich, ſoviel an mir iſt. Dadurch wird πρόθυμον Prädikat, und der Sinn: Ich, ſ. v. a. m. iſt, bin bereit, auch Euch in Rom zu predigen, gegen den durchaus nichts einzuwenden; Beza iſt der erſte, der ſo erklärt, ähnlich Grotius, Turretin; Tholuck ſchwankt hin und her. Bei unſrer Erklärung bleibt οὕτω ganz der Verbindung übrig, und fragt ſich, wie dies zu nehmen. Die Bedeutung adeo iſt ſchon zurückgewieſen; sic würde ein vorhergehendes oder folgendes uti erfordern. Um ein ſolches zu erlangen, hat ſchon Grotius auf den 13. V. und deſſen καθὼς zurückgeblickt. Aehnlich Juſtinian, und zuletzt Tholuck, welcher annimmt, P. ſei aus der Conſtruktion gefallen, und beziehe dieſe Worte auf den letzten Theil von V. 13. in der Meinung, er habe ὥστε vor καθὼς geſetzt. Abgeſehn aber davon, daß hier zuviel willkührliche Annahme erfordert wird, kann auch der Sinn meinen Beifall nicht erlangen: Ich habe oft zu Euch kommen wollen, um einen Gewinn bei Euch davon zu tragen, ſo daß, wie bei den übrigen Völkern, ich auch bei Euch zu predigen Luſt habe. Er iſt gar zu tautologiſch und ſchleppend. Koppes: οὕτω part. transeundi, similiter, kann noch weniger gefallen, obwohl οὕτω dies bisweilen heißt, im Gr. wenigſtens. So bleibt nur übrig, den Gedanken: πᾶσιν ὀφειλέτης εἰμὶ als Oberſatz zu nehmen, und οὕτω konkluſiv. Allen bin ich ein Schuldner; darum bin ich, ſoviel an mir liegt, auch Euch zu predigen bereit. Zwar iſt keine Stelle im N. T., wo οὕτω allein dieſe Bedeutung hätte, aber in der Natur des Wortes liegt kein Hinderniß, und καὶ οὕτω kommt in der Bed. itaque, und in Folge deſſen Apg. VII, 8. 1. Kor. XIV, 25. wirklich vor. Daher wage ich

es hier so anzunehmen, wie vor mir Beza, Heumann, Cramer, Morus, Flatt, gethan.

V. 16. Der Begriff des εὐαγγελίζεσθαι, den er hier zum ersten Male ausgesprochen, und zwar wahrscheinlich absichtlich (und deßhalb vielleicht den ganzen V. 15. hereingeführt), leitet nun den Ap. leicht hinüber aufs εὐαγγέλιον, und seine Stellung gegen dasselbe, von wo der Uebergang zum Hauptgegenstande, den er V. 17. vorträgt, nicht mehr schwer ist. Ob die Worte τοῦ χριστοῦ nach εὐαγγ. im Texte stehen oder nicht, ändert im Sinne nicht das Mindeste; verdächtig sind sie im höchsten Grade; denn wenn auch die Gr. Handschriften sie meist alle haben*), so sprechen doch, ohne daß ein dogmatischer Grund der Auslassung vorhanden gewesen, die Uebersetzungen und Väter so stark und einstimmig gegen ihre Beibehaltung, daß es weit wahrscheinlicher ist, sie seyen später zugesetzt, als an so vielen Orten zufällig übersehen worden. Die Kritiker verwerfen sie insgesammt, wenn auch Einschließung hier (mit Knapp, Vater) richtiger ist als Austilgung (mit Griesbach). — οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ ἐ. Ich schäme mich nicht des Evang. Das Verbum, mit gleicher Constr. Mark. VIII, 38. Luk. IX, 26. 2. Tim. I, 8. 16., ist in seiner eigentlichen Bedeutung zu fassen. Paulus kannte sein Evangelium, und die Stimmung der Weltmenschen gegen dasselbe; er wußte, ὅτι Ἰουδαῖοι σημεῖα ἤτουν, καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζήτουν (1. Kor. I, 22.), seine Predigt aber, χριστὸς ἐσταυρωμένος, Jenen ein σκάνδαλον, diesen μωρία war (V. 23.); er hatte in Athen ein σπερμολόγος (Apg. XVII, 18.) geheißen, und den χλευασμὸς der Weisen (V. 32.) erfahren; daß in Rom sein einfaches, widersinnig scheinendes Evangelium nicht große Ehre finden würde, konnte er voraussehen, Spott und Lästerung ging er gewiß entgegen, wenn er dort zu predigen be-

*) Matthäi hat sie in den seinigen allen gefunden, nur in zwei Handschriften von Chrysost., 3. 8. fehlten sie; von andern werden A. B. C. D. E. G. 17. 67. marg. angegeben; immer die ältesten Autoritäten.

gann. Darum, Viele andre wären ausgewichen, hätten gemeint, die Welt ſey groß, warum denn grade dahin gehen, wo die wenigſte Empfänglichkeit zu hoffen, die meiſte Schmach zu erndten? Paulus Sinn iſt anders; die Wichtigkeit Roms und die Größe des Bedürfniſſes der Heilung da, wo der Schaden am größten war, lag ihm vor Augen, darum ſchon längſt der Wunſch, dorthin zu kommen; ihm entgegen ſteht die Ausſicht auf die Schmach des Kreuzes, aber ſie kann ihn nicht abhalten, denn er ſchämt ſich nicht des Evangeliums. Dieſe Darſtellung muß uns ſowohl den Zuſammenhang und das halb cauſſale, halb explikative γὰρ erklären, als auch deutlich machen, daß die μείωσις, welche die Ausleger faſt ſämmtlich in unſrer Stelle finden, vermöge deren Paulus hier vielmehr verſichere, wie er ſichs zur höchſten Ehre rechne, das Ev. zu predigen (S. Schmidt: negatio, quae contrariam vehementem affirmationem includit), hier ſo wenig Statt finde, als in den Stellen an Timoth. Freilich könnte P. dieſen Gedanken äußern, aber hier iſt nur nicht der Ort. An Verfolgungen die ihm bevorſtänden, zu denken, wie Hammond und Heumann thun, veranlaßt wenigſtens das Verbum nicht. Der Grund, warum er ſich des Ev. nicht ſchämen darf, iſt im Folg. enthalten: δύναμις γὰρ θ. — πιστεύοντι. Unter allen Erklärungen von δύν. θεοῦ iſt die matteſte, ja den wahren Sinn am meiſten verfehlende die, welche Eh. Schmidt, Koppe, Roſenmüller vortragen: eine große Kraft, als Hebraismus: Denn das, worauf es dem Apoſtel am meiſten ankam, daß die Kraft, welche das Evangelium beſitze, von Gott in daſſelbe hineingelegt ſey, daß Gott durch das Evangelium die Menſchheit zum Heil führe, verſchwindet bei dieſer Erklärung ganz. So weit ich P. und ſeine Lehre kenne, urtheilte er, es wäre das Evangelium eine Kraft, d. h. nach einem allgebräuchlichen Tropus, eine mit Kraft verſehne Sache, oder ein kräftiges Mittel (wie Flatt überſetzt), durch welches Gott ſelbſt in den Menſchen dasjenige wirke, was zur Erlangung des Heils von Nöthen ſey, wenn ich auch gern zugeben mag, daß er zu völlig klaren Begriffen über dieſe Kraft

und göttliche Wirksamkeit nicht gekommen gewesen sey. Aehnlich Heum., Carpz., Cramer. Was aber Tholuck damit will, „es wirke eine den Menschen zur Beseligung führende Kraft," kann ich noch nicht recht begreifen. Den Begriff der σωτηρία, zu welcher das Ev. den Menschen führe, lassen die meisten Ausleger hier unerörtert, Rosenm. macht daraus scientiam, tranquillitatem mentis, vitae emendationem, atque sempiternam felicitatem; Koppe noch dürftiger omnem felicitatem, quam oraculis V. T. promissam in regno Messiae Judaei exspectabant. Weit richtiger S. Schmidt: σωτηρ., salutem hic poni generaliter, non tantum pro salute alterius vitae, sed pro bonis etiam hujus vitae in ecclesia, ut comprehendat justificationem et alia beneficia Christi, omnino volumus, Estio Pontificio in h. l. largiente. Eine treffliche, wenn auch mehr dogmatische als exegetische Darstellung des Inhalts der σωτηρία giebt Turretin. Sie entspricht am meisten unserm Heil, und umfaßt alles dasjenige, was der sündige Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott bedarf, also Befreiung von Gottes Ungnade, Eintritt in den Stand der Gnade, und im Gefolge desselben Begabung mit allen Gnadengütern in Zeit und Ewigkeit, vornehmlich in der letzteren. Wie grade dieses Wort mit seinen Stammverwandten zu dieser Bedeutung gekommen, ergiebt sich aus Folgendem: Nach der biblischen, großentheils aus dem A. T. herübergekommenen Lehre ist der Mensch ein Sünder von Geburt an, und steht unter Gottes Zorn, dem zu entgehn er, wie wenigstens P. lehrt, durch eigne Kraft nicht vermag; er ist dem Gericht und der Verdammniß heimgefallen (κρίνεσθαι und κρίσις Gegensätze der σωτηρία), und hat völliges Verderben, Untergang (ἀπόλλυσθαι, ἀπώλεια) von seinem erzürnten Gotte unausbleiblich zu erwarten. Soll er also nicht völlig verloren seyn, so bedarf er einer Errettung, welche darin bestehen muß, daß er dem göttlichen Zorn entrissen, (dieser Zorn versöhnt) und der Gnade anheim gegeben werde. Dies konnte nur durch σώζεσθαι, σωτηρία, bezeichnet werden. Findet es aber Statt, so sind die übrigen Heilsgüter dann nichts anders als eine noth-

wendige Folge, und werden daher in den Gesammtbegriff der σωτηρία eingeschlossen.

παντὶ τῷ πιστεύοντι, für jeden, der glaubt, nehmlich an das Ev. Es ist klar, daß der Glaube hier als Bedingung des Heilsgewinns erscheint; den Begriff desselben an dieser Stelle zu erläutern, würde unreife Arbeit seyn; für die Gegenwart kann genügen, daß πίστις dem Ap. immer in eigentlichem Sinne Glauben bedeutet, nehmlich Glauben an die gegebenen Verheißungen des Heils und Vertrauen auf die geschehene Erfüllung derselben durch Christum, also auch an die vergebende und erlösende Gnade Gottes in Christo. Das παντί, welches er in diesen Worten ausgesprochen hat, durch den Beisatz Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι zu erläutern und zu bestimmen, mußte ihn der Neid der Juden veranlassen, welche bekanntlich die Theilnahme der Heiden am Heile Christi zu gestatten wenig geneigt waren. Der Gegensatz von Juden und Griechen als Benennung der Heiden hatte sich in Kleinasien, wo alles griechisch war, sehr leicht gebildet, und kann als allgemein üblich bei den Juden angesehen werden; vgl. Kol. III, 11. Gal. III, 28. al. Was will aber das πρῶτον dabei? Es fehlt in einigen Handschriften, doch hat es da wahrscheinlich nur der Anstoß weggetilgt, den man darin fand. Die allgemeinste Ansicht ist, P., weit entfernt, den Juden in Bezug auf die σωτηρία einen Vorzug zuzugestehn, womit er sich selbst widersprechen würde, beziehe sich hier nur auf das historische Faktum, daß das Anerbieten des Heils an die Juden zuerst ergangen sey. So Chrysost.: τάξεώς ἐστι τιμὴ μόνον τὸ πρῶτον. καὶ γὰρ οὐκ ἐν τῷ μείζονα λαβεῖν δικαιοσύνην πλεονεκτεῖ, ἀλλ' ἐν τῷ πρῶτον αὐτὴν λαβεῖν τετίμηται μόνον. Böhme findet hierin einen Zug paulinischer Gewandheit in Behandlung der Menschen: cui (Judaeo) apostolus prudens hanc gentis laudem addicit, quo tutius eum deinde vituperare liceat. Wir würden es aber auch nicht ungeheuer finden, wenn P. hier einmal mit Einem Worte verriethe, wie er, geborner Jude, jüdischer Theolog, und noch mit treuer Liebe an seinem Volke hangend (IX, 1. ff.), den Gedanken an einen Vorzug, den daſſelbe eigentlich haben sollte,

und der aus K. XI. doch klar genug hervorgeht, zwar überwunden, aber nicht völlig ausgetilgt in seinem Herzen habe.

In wiefern nun das Ev. eine Quelle des Heiles werde für den Glaubenden, spricht V. 17. aus, worin zugleich der Hauptsatz aufgestellt wird, der von V. 18. an bis zu Ende des 8ten Kap. theils erläutert, theils gegen Einwendungen vertheidigt und zu den nöthigen Folgerungen angewendet wird. Es hat aber dieser Vers seine ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten, als deren größte der unbefangene philologische Interpret immer die erkennen wird, daß die philologische Auslegung, wie er bald wahrnehmen muß, ihm hier nicht genügen, ja nicht einmal eine richtige Führerin werden kann. Und zwar besonders in Bezug auf den Hauptbegriff nicht nur dieses Verses, sondern des ganzes Briefes, den der δικαιοσύνη. Eine Erörterung desselben an dieser Stelle nicht zu geben, ist unmöglich, es hieße, dem Leser den Faden rauben, an welchem er sich durch das Ganze des Briefes, der außerdem ein unauswindbares Labyrinth für ihn wäre, hindurch finden kann. Aber wie schwer diese Erörterung sey, mag im Voraus die Bemerkung lehren, daß unter allen Auslegern, die ich kenne, sich kaum zwei finden lassen, die völlig übereinstimmen, und — ich muß es gestehen, — nicht Einer, dem ich mich anschließen könne. Ich werde versuchen, einen eignen Weg zu führen, wenn dies geschehen ist, die vornehmsten Erklärungen Anderer prüfen. δικαιοσύνη bezeichnet nicht nur überhaupt im N. T., sondern auch bei Paulus selbst in einigen Stellen, die Begriffe der Gerechtigkeit oder Tugend im Allgemeinen, vgl. VI, 13. ff. 2. Kor. VI, 14. IX, 10. Eph. IV, 24. V, 9. VI, 14. Auch δικ. θεοῦ läßt daher beim ersten Anblicke nichts anders erwarten, als eine der Gerechtigkeit oder Sittlichkeit analoge Eigenschaft oder Vollkommenheit Gottes, kurz etwas in Gott. Bringt man aber einen dieser Begriffe an die gegenwärtige Stelle, so wird man sogleich erkennen, er passe nicht, weder zur Stelle selbst, noch zur Lehre Pauli, von der doch Jeder im Voraus soviel weiß, daß sie an die Gerechtigkeit Gottes gar keine Ansprüche erhebt. Nimmt man seine Zuflucht zum

hebr. Sprachgebrauch, nach welchem צֶדֶק und צְדָקָה auch da gebraucht wird, wo wir nur an Güte Gottes denken können, so wird man einen Sinn erhalten, der an sich nicht fehlerhaft ist: im Evang. offenbare sich die Güte Gottes gegen den Glaubenden. Daher man sich nicht wundern darf, Auslegern zu begegnen, welche den Ausdruck an unsrer Stelle so verstanden haben, z. B. Schöttgen, Semler, Morus, und im Grunde auch Rosenmüller, der beneficium übersetzt. Doch zur Verwerfung auch dieser Ansicht führt mich 1) die Wahrnehmung, daß jene hebr. Wörter wirklich nichts bedeuten als Gerechtigkeit, wiefern nehmlich das jüd. Volk die Wohlthaten Gottes nicht sowohl von Gottes freier Güte, als vielmehr von seiner Bundestreue erwartete, und in so fern als Beweise seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ansehen mußte. S. meine christl. Philos. Th. I. S. 416 f. 2) daß dieser Begriff nicht auf andere Stellen paßt, wo δικ. θεοῦ noch weiter vorkommt, wie III, 21. 22. 25. 26. X, 3. welche Stellen doch offenbar den Hauptgegenstand dieses Briefes berühren. Es ist nicht möglich, daß in Aufstellung des Thema's P. diesen Ausdruck anders gebraucht habe, als in der Ausführung desselben. Damit aber schließt sich das Gebiet der philologischen Forschung, und wir sind genöthigt, einen andern Weg, den ich historisch dogmatisch nennen möchte, einzuschlagen, nehmlich aus den Begriffen, welche P. aus dem Judenthum mit herüber gebracht hatte, zu entwickeln, wie sich bei ihm der Hauptbegriff seiner Heilslehre gestalten mußte, um einen Schlüssel zu gewinnen, der uns alle einzelen Stellen öffne. Nun, צַדִּיק, gr. δίκαιος, war der höchste sittliche Begriff für die Hebräer; zwar, wie alle sittlichen Begriffe, bezeichnete er auch eine einzele Tugend; aber nicht nur neigt er sich beständig zur unbestimmtern Allgemeinheit, sondern er bezeichnet auch den, welcher die höchste Vollkommenheit erreicht hat, die der Hebräer fassen konnte, nehmlich die Vollkommenheit dessen, der das göttliche Gesetz, d. h. das mosaische, vollständig erfüllt hätte. Wie nun aber alle gesetzliche Tugend lohnsüchtig ist, mußte auch mit diesem der Begriff des Lohns, nehmlich des göttlichen Wohlgefallens

und daraus hervorgehenden Segens sich verbinden. צַדִּיק bezeichnet sonach den, welcher durch vollständige Gesetzerfüllung sich den Besitz des göttlichen Wohlgefallens erworben hat. Sein Zustand, substantivisch ausgedrückt, muß צְדָקָה genannt werden, gr. δικαιοσύνη. δικαιοσύνη ist also der Zustand des Gesetz-Unterthanen, welcher sich durch seine Gesetzerfüllung Gott beliebt gemacht hat. Sie ist eine δικ., nicht nur vor dem eigenen Richtstuhl des Gewissens, sondern auch vor dem göttlichen, δικ. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, oder παρὰ τῷ θεῷ; sie geht hervor aus Gesetzerfüllung, ruht also auf dem Gesetz, und ist in sofern δ. ἐκ τοῦ νόμου; aber auch des Menschen selbst erworbenes Eigenthum, ἰδία δ. Dies alles lernen wir aus P. selbst. Er lehrt uns, die Juden hätten δικαιοσύνην gesucht (Röm. X, 3. vgl. IX, 30 f.), Moses habe von der δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου geschrieben (X, 5. wo die Worte ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς uns den Charakter dieser δικ. deutlich bezeichnen); er gesteht auch, wer nur wirklich das Gesetz erfülle, der sey δίκαιος nach Gottes eigenem Urtheil (παρὰ τ. θ. II, 13.); er nennt eine solche δικ. eine eigene oder selbst erworbene (X, 3. Phil. III, 9.). Offenbar ist ferner, daß, konnte der Mensch diese δικ. selbst erwerben, er, vom Standpunkte des Hebräers aus betrachtet, durch dieselbe Ansprüche erhielt an die Belohnungen, um derentwillen er sie erworben hatte, und folglich Gott, wenn er ihn segnete, ihm nur gab, was er verdient hatte, d. h. gerecht war, mithin auch Gottes Güte δικαιοσύνη heißen konnte. Aber nun war die Frage: Kann der Mensch δίκαιος werden, oder nicht? Daß es Niemand von Geburt an wäre, lag in der Natur der Sache, da die Erfüllung des Gesetzes der δικ. vorangehn mußte; aber daß ein Mensch es werden könnte, vermochte der Jude kaum zu läugnen. Aber hier eben trennt sich die paulinisch christliche Ansicht gänzlich von der jüdischen. P. war durch langes vergebliches Mühen unter dem Gesetz zu der Ueberzeugung gekommen, es könne der Mensch dasselbe nicht erfüllen, also eigene δ. nicht gewinnen, und diese Ueberzeugung hatte den Erfolg gehabt, daß, als ein anderer Weg zum Ziel sich ihm bot, ja fast aufdrang, er

mit Verlaſſung des Judenthums ſich dieſem gänzlich hingab. Vgl. Phil. III, 4—9. Von da an lehrt er, die Menſchheit, und namentlich auch die Juden, haben das Geſetz nicht allein nicht erfüllt, (Röm. III, 9 — 19) ſondern können es auch nicht erfüllen (VII, 7 ff.), ja Gott ſelbſt, nachdem einmal die Menſchheit ſündig geworden war, hat es, um ſeine Gnade verherrlichen zu können, ſo gefügt, daß ſie nicht können (XI, 32. Gal. III, 22.). Die Menſchen ſind ohne Ausnahme Sünder, Juden eben ſo wie Heiden, unfähig zur Erfüllung des Geſetzes, welches ſie nur tiefer in die Sünde hineinführt (III, 23. VII, hie und da); durchs Geſetz alſo δικαιοσύνην zu erwerben iſt unmöglich (Gal. II, 16. 21. III, 21.), das Geſetz wirkt nur den Tod. Nun aber, zu ſelbſt erworbener δικ. giebt es bloß dieſen Einen Weg, daß der Menſch das Geſetz erfülle; iſt dieſer verſchloſſen, ſo kann er entweder auf keine Weiſe der δ. theilhaftig werden, iſt unausweichlich dem Verderben hingegeben, oder bedarf eines Retters, der ihn ſeinen Banden entreiße (VII, 24.), und ihm eine andere δικ. verleihe, die dann freilich nicht mehr eine ſelbſt erworbene, ſondern ein Geſchenk ſeyn wird. Nur Gott aber wird ihm dies darreichen können. Soll alſo der Menſch, der ἄδικος iſt, δίκαιος werden, ſo muß Gott ihn dazu machen, was nur dadurch geſchehen kann, daß er ihm ſeine frühere Schuld erläßt, um ihn fortan zu behandeln, als wäre er δικ., obwohl er es nicht iſt. Dies muß δικαιοῦν genannt werden, und ſchließt uns IV, 5. Gal. III, 8. u. a. St. auf. (in der LXX. heißt δικαιοῦν losſprechen Exod. XXIII, 7. Jeſ. V, 23. für הַצְדִּיק) Dies aber hat Gott wirklich gethan, indem er durch Chriſti Tod die Sünde der Welt verſöhnte, ſo daß er von da an allen Menſchen die δικαιοσύνη anbietet, ohne ihr eigenes Verdienſt, ohne allen Einfluß des Geſetzes, oder ſeiner Erfüllung, folglich aus bloßer Gnade, rein umſonſt, unter der einzigen Bedingung, dies erworbene Heil mit gläubigem Vertrauen anzunehmen, ſo wie's ihnen dargeboten wird (III, 20—30. IV, 5. V, 1. 9. Gal. II, 16. III, 11. al.). Dieſe δικαιοσύνη iſt nun alſo nicht ἰδία, nicht ἐκ τοῦ νόμου, ſondern ἐκ τοῦ θεοῦ (Phil.

III, V); sie wird bewirkt oder ermöglicht durch Christi Tod, der eben davon auch unsere δικαιοσύνη genannt wird (1. Kor. I, 30.), gegeben von Gott, und zwar dem Glaubenden (vgl. IV, 11. 13. δικαιοσ. πίστεως d. h. ἐκ πίστεως, genit. subj. oder causae efficientis; V, 17. δωρεὰ τῆς δικ. 21. IX, 30. X, 6. 10. Gal. V, 4 f. al.). Sie ist der Zustand (oder das Verhältniß zu Gott) desjenigen, welchen Gott durch Erlaß seiner frühern Schuld zu Gnaden angenommen hat, um ihn aus Gnaden als δίκαιος zu behandeln, und in den Genuß seiner freien Güte eintreten zu lassen. Urheber ist Gott, Vermittler Christus, Empfänger der sündige Mensch, Mittel der Glaube an die geschehene Versöhnung und gegebene Verheißung.

Diese Entwickelung des Hauptbegriffes in der paulinischen Theologie*) wird, wie ich hoffe, über alle Stellen des Briefes, wo er vorkommt, das erforderliche Licht verbreiten. So über die vorliegende. δικ. θεοῦ ist hier nichts anders, als eben die bezeichnete, θεοῦ ist Genit. subj., und δ. θ. wechselt mit δ. ἐκ τ. θ. (Phil. III, 9.) eben so wie δ. πίστεως und ἐκ πίστεως an oben angef. Stellen. Wenn es von ihr heißt: ἀποκαλύπτεται, sie wird offenbart, so liegt darin der Gedanke, die δικ. oder der Weg zu ihrer Erlangung, sey bis dahin verborgen gewesen (wie ja auch weder Heiden noch Juden etwas von diesem Wege geahnt), die Menschheit habe von der δ., welche Gott giebt, nichts gewußt; im Evang. aber, und durchs Ev. sey den Menschen die Kunde davon und der Weg dazu mitgetheilt und eröffnet worden. Nun verbinde ich die Worte ἐκ πίστεως εἰς πίστιν nicht mit dem Verbum, sondern mit δ. θεοῦ, so daß der Sinn dieser wird: die δ. θ., welche aus dem Glauben kommt, (oder auf dem Glauben ruht); und zwar εἰς πίστιν, in den Glauben übergeht, d. h. dem Glauben verliehen wird, wo denn Glaube statt des Glaubenden eine Metonymie ist, die nicht allein durch die Worte ἐκ π. leicht her-

*) Bei Abfassung derselben ward mit Absicht auf keine fremde Bearbeitung desselben Begriffs, weder aus älterer noch neuerer Zeit, Rücksicht genommen. Wohl aber ist sie seit 1822 wiederholt geprüft, auch vorgetragen worden. Ihre Resultate stehen dem Wesen nach in der christl. Philos. Th. II, S. 309.

beigerufen wurde, ſondern auch dadurch dem Ap. annehmlich werden mußte, daß ſie ſeinen Gedanken, der Glaube allein ſey es, dem die δ. nachfolge, weit bequemer, augenfälliger ausſprach, als wenn er geſagt hätte εἰς τὸν πιστεύοντα. Demnach iſt der Sinn des Ganzen: Im Evangelium wird das bisher verborgen geweſene Geheimniß offenbart, daß diejenigen, welche demſelben glauben, vermöge dieſes ihres Glaubens von Gott Befreiung von ihrer Schuld und Wiedereinſetzung in den Stand der Gnade erhalten.

Nun zu den fremden Erklärungen. Origenes geht über unſere Stelle ſehr oberflächlich hin; auch bei Chryſ. keine Begriffsbeſtimmung; Theodoret von der satisfactio Christi quae solvit debita nostra*); Ambr. von der Gerechtigkeit Gottes in Erfüllung der Verheißungen; keiner das Richtige, wie in die Augen fallen muß. Er. Paraphr. giebt keinen klaren Begriff; Mel. (Annott.): Justitia dei, h. e. ea qua nos deus justificat, quae non est operum nostrorum sed fidei. — hic observa tropum vulgarem scripturae, just. dei dici, non eam quae in deo est, ut qua in nontes animadvertit, nam ea est judicium dei, sed qua nos justificat et reputat justos et acceptat. Das Treffende hierin muß Jedem einleuchten. Luther hatte das Weſen der Sache ohnſtreitig gefaßt, unſere Stelle überſetzt er unrichtig die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Beza: diejenige ſittliche Vollkommenheit, durch deren Empfang der Menſch vor Gott untadelig wird, und welche er nur durch den Glauben empfängt; Gerechtigkeit Gottes genannt, theils weil ſie ein Geſchenk Gottes iſt, theils weil ſich Gott in ihrer Verleihung treu und wahrhaft, alſo gerecht, beweiſt. Aehnlich Ch. Schmidt. Klare Begriffe ſind hier, nur darin der Sinn verfehlt, daß die δικ. als ſittliche Vollkommenheit gefaßt iſt, deren Erſtrebung bei P. erſt als eine in der δ. begründete Pflicht er-

*) So Balduin S. 17. Theod. ſelbſt fehlte mir. Auf dieſe kurze Relation hin wage ich kein Urtheil.

ſcheint. Baldwin: beneficentia et benignitas dei, qua miseretur peccatoris, remittit peccata, et in gratiam recipit peccatorem. Ziemlich wie Schöttgen, und verſchl. Grot. Justitia quae non in solis factis exterioribus consistit, sed a deo efficitur et ut dei opus deo placet. Faſt wie Beza. Calov: das genugthuende, und uns zugerechnete Verdienſt Gottes, d. h. unſeres Heilands J. Ch. Eine aus dem theolog. Syſtem hergefloſſene Erklärung ohne Grund in der Lehre Pauli. Uebereinſtimmend S. Schmidt, Wolf, Carpzov und A. Turretin: ea justificationis ratio, quam deus nobis monstrat et impertitur. Da derſelbe auch die justificatio ſelbſt gut erklärt (S. 56. und 58.), ſo kann ſeine Erklärung als eine der richtigſten gelten. Heumann, in der Sache richtig, faßt den Genit. falſch, wie Luther. Cramer: Begnadigung. Ohne Entwickelung. Böhme: eine von Gott verliehene Untadelhaftigkeit, Würdigkeit, Unſchuld. Schließt ſich nahe an Beza an. Koppe: Immunitas a peccatorum poenis, cum eaque conjunctus praemiorum divinorum sensus. Auch ſein Exc. IV. ad Galat. iſt lobenswerth und giebt eine brauchbare Entwickelung. Ammon bemerkt nur noch, daß hier nicht ſowohl die δικ. ſelbſt, als der Weg zu ihr verſtanden werden müſſe. Aehnlich Flatt. Tholuck: „der Weg zu der von Gott geforderten vollkommenen Geſetzerfüllung.“ Meines Erachtens falſch; doch, da ich den Anhang, auf den er verweiſt, in der 2ten Ausg. nicht finden kann, enthalte ich mich alles Urtheils.— Ueber ἀποκαλύπτεσθαι meinen Beza, Chr. Schmidt, Tholuck, mit Berufung auf Jeſ. LVI, 1. es bedeute nicht allein die Kundmachung, ſondern auch die Verleihung der δικ., was an ſich nicht nöthig iſt, wiefern das Ev. eine Botſchaft iſt, doch in ſofern zugeſtanden werden könnte, als es vorher eine δύναμις θ. εἰς σωτηρ. genannt worden iſt. — Auch die Worte ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ſind höchſt verſchieden gedeutet worden. Die leichte und einfache Erklärung, welche oben gegeben wurde, finde ich nur bei S. Schmidt, Morus, Roſenmüller. Zu den meiſten übrigen hat die Verbindung beider Ausdrücke veranlaßt, an welcher, wie es ſcheint, die

Präp. ἐκ und εἰς Urſache waren. Mit Chryſoſt. Vorgang verſteht es Semler ſo: von den Gläubigen des alten, bis zu den Gläubigen des neuen Bundes; was viel zu fern liegt. Die häufigſte Erklärung iſt die: aus Glauben in Glauben, d. h. zu fortwährendem Wachsthume des Glaubens, der einmal die δικαιοσ. hervorgebracht. So Rel., Beza (fide quae quotidie incrementum accipiat. vgl. Pſ. LXXXIV, 8.), Calov, Scaliger, Clericus, Glaſſius, Wolf, Carpzov, Böhme, Tholuck, mit unbedeutenden Verſchiedenheiten. Ich geſtehe, daß mir dieſe Erklärung, obwohl ſie philologiſch vertheidigt werden könnte, auch einen ziemlich gefunden Sinn giebt, doch noch zu gezwungen erſcheine, um der von mir gegebenen vorgezogen zu werden. Oder von Heumann empfohlene Erklärung, ἐκ π. mit δικ. zu verbinden, und εἰς π. ſinal zu nehmen: damit man glauben ſoll, welche Cramer und Flatt allen anderen vorziehen, iſt noch gezwungener, und ſehr ſchleppend überdies. Faſt ſonderbar möchte ich die nennen, welche Turretin, Bengel, Ch. Schmidt, Koppe annehmen, daß nehmlich nichts darin enthalten ſey, als eine Art von Periphraſe des Gedankens: durch den Glauben allein; anfangend vom Glauben und endend im Glauben, kurz, wobei immer der Glaube alles in allem bleibt. Andere, die etwa noch übrig, mögen übergangen werden.

So fern nun, ruhig betrachtet, dem Judenthume die Lehre von der δικαιοσύνη aus dem Glauben lag — ſein ganzes Weſen war ja Geſetzlichkeit —: ſo ſehr lag es doch in der Bildungsart des Ap., und dem auktoritätsbedürftigen Geiſte der Zeit und Nation, daß er darauf bedacht ſeyn mußte, eine ſo ganz neue, faſt noch unerhörte Lehre, nicht unbegründet zu laſſen durch Ausſprüche der heiligen Schrift alten Bundes, als der einzigen Auktorität, auf die er bauen konnte. Fand ſich nun auch von dem Glauben nichts darin, welchen er predigte, ſo wurde doch wenigſtens Vertrauen auf Gott überall ſehr empfohlen und geprieſen, ja eine Stelle fand ſich, die, wenigſtens den Worten nach, ziemlich das beſagte, was Paulus brauchte, und dies war bei dem damaligen Stande der Schriftforſchung, ihm genug,

ſich auf dieſelbe zu berufen. Es iſt die hier citirte Habak. II, 4.; im Hebr. וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה aber der Gerechte wird durch ſeinen Glauben, oder ſein Vertrauen, leben, erhalten werden, im Gegenſatz gegen den Ungläubigen, der dem verkündigten Geſichte nicht traut, und Unheil davon erndtet. Das Pronomen hat P. weggelaſſen, die LXX, mit der er im Uebrigen harmonirt, hat ἐκ π. μου. Daß die Worte einen ganz andern Sinn haben, auf einen andern Glauben ſich beziehen, als den chriſtlichen, iſt offenbar; ob ſie aber P. bloß als einen ähnlichen, und gewiſſermaßen paſſenden Gedanken, oder wirklich als Ausdruck der nehmlichen Wahrheit, die er ſelbſt lehrt, angeſehen habe, wird ſich ſchwer entſcheiden laſſen, und die Meinungen darüber ſind getheilt. Was die Verbindung der Wörter anlangt, ſo hat Beza (zuerſt?) und nach ihm Andere, auch Griesbach, ἐκ πίστεως mit ὁ δίκαιος verbunden, und ζήσεται allein als Prädicat genommen, was weder im Hebr. noch in der LXX, möglich, und für den Sinn des Ap. nicht durchaus nothwendig iſt.

Mit V. 18. beginnt die Erörterung des Hauptſatzes von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, deren Gang, hier vorläufig im Allgemeinen verzeichnet, dieſer iſt, daß er zuerſt von den Heiden, darnach von den Juden, zeigt, wie ſie keine eigene δικαιοσύνη haben, im Gegentheil beide ſo ſehr in Sünden verſunken ſind, daß ſie der göttlichen vergebenden Gnade in höchſtem Grade bedürfen, deren wirkliche Verleihung durch den Tod Chriſti er ſodann verhandelt. Bei ὀργὴ θεοῦ wird uns die alterthümliche Vorſtellung des Zornes Gottes wenig Beſchwerde machen, ſelbſt die nicht, welche ihn in heiligem Unwillen corrigiren ließe, indem wir bedenken werden, erſtlich, daß zwiſchen beiden die Grenze zu treffen ziemlich ſchwer ſeyn möchte, und ſodann, daß beide anthropopathiſch ſind, aber auch alle Vorſtellungen von dem, was in Gott iſt, anthropopathiſch bleiben müſſen, ſobald die Gottes-Vorſtellung ſelbſt perſönlich, d. h. immer menſchenähnlich iſt. Von dieſem Zorne heißt es ἀποκαλύπτεται ἐπὶ — κατεχόντων, er wird offenbart gegen alle Gottloſigkeit und Untugend der Menſchen, welche ꝛc., ob-

wohl das ἐπὶ ꝛc. auch mit ὀργὴ verbunden werden könnte. πᾶσα ist alle mögliche. Zwischen ἀσέβεια und ἀδικία ist eigentlich der Unterschied, daß jene sich auf Gott, diese auf Menschen bezieht; doch ist nicht nothwendig, daß P. hier an denselben gedacht habe, IV, 5. ist ihm ἀσεβὴς offenbar synonym mit ἄδικος. Die Menschen, von denen er redet, sind hier nicht genauer bestimmt, und könnten an sich Juden sowohl als Heiden seyn; aber das Folgende zeigt klar genug, daß er nur die letztern meint. ἀλήθεια, wie das hebr. אֱמֶת sehr schwankenden Begriffes, bald subjektiv, Wahrhaftigkeit (III, 7. XV, 8.), Billigkeit und Gerechtigkeit, welche auf Wahrheit ruht (II, 2.), überhaupt Gutes, oder Tugend (1. Kor. XIII, 6. V, 8. Eph. V, 9.), bezeichnend; bald objektiv, Wahrheit, vornehmlich die sittliche, sie erscheine in der Tiefe des Bewußtseyns, oder von außen her als göttliche Offenbarung (b. Paulus Röm. II, 8. 2. Thess. II, 12.). In beiden Bedeutungen, wie die angeführten Stellen zeigen, wird gern ἀδικία entgegengesetzt. Die letztere muß an unserer Stelle gelten. κατέχειν, festhalten, entweder im Besitz, oder zur Verhinderung. κατέχ. τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ kann also entweder heißen: Die Wahrheit haben, festhalten, in, mit, oder bei der Sünde; oder aufhalten, in ihrem Laufe zu hindern suchen durch die Sünde. Zwei wesentlich verschiedene Erklärungen sind demnach möglich; und beide auch versucht worden. Wenig Anhänger hat die erste, Erasmus, der diesen Sinn findet: die Wahrheit zwar erkannt haben, aber nicht zur Sittlichkeit anwenden, sondern in Unsittlichkeit verharren; Cramer: in oder bei ihrer Lasterhaftigkeit die Wahrheit haben oder besitzen können, womit Baur in Flatts Mag. St. 6. S. 154. einstimmen soll. Jene könnte auch aus der andern gramm. Ansicht herfließen; diese hat fast wenig Sinn. Von den übrigen, welche die Bedeutung festhalten behaupten, nehmen die Meisten das κατέχειν von einer Hinderung der erkannten Wahrheit bei sich selbst, daß sie nicht Wurzel schlagen, und Früchte der Sittlichkeit bringen kann, und die ἀδικία als das Mittel, oder genauer die in ihnen verborgene Ursache, welche sie zu solchem Aufhalten treibt,

nur Beza, Raphel. Annot. ex Xen. Rosenm. übersetzen ἐν ἀδ. als Adverb. injuste. Wiefern jene ἀδ. nicht sowohl die äußere That, als vielmehr deren innere Quelle ist, mag man S. Schmidt sein peccatum originale allenfalls zugestehn, wenn gleich P. nicht daran gedacht hat; nur die violenta detentio, die er urgirt, lautet doch fast zu stark. Was für eine ἀλήθ. hier gemeint sey, nehmlich die, welche der Mensch auch ohne besondere Offenbarung haben kann, deren Grundzüge in jedem Gemüthe liegen, und sich herrlich entwickeln, wenn sittliche Gesinnung hinzutritt, fruchtlos bleiben im entgegengesetzten Falle, ja der Unwahrheit weichen müssen, das lag so nahe, daß es wirklich fast von allen Ausl. gefunden worden ist; daher es beinahe auffallen muß, wie in neuer Zeit Ammon an die evangelische Wahrheit und die Verhinderung ihrer Verbreitung durch Juden und heidnische Obrigkeiten hat denken können. Der Zusammenhang leidet dies auf keine Weise. Andere Abweichungen mögen unerörtert bleiben. So sind nur noch zwei Fragen übrig: 1) wohin gehört ἀπ' οὐρανοῦ? 2) wodurch geschieht die Offenbarung des Zorns? Mögliche Verbindungen jener Worte sind drei, mit ἀποκαλ., mit ὀργὴ θεοῦ, mit θεοῦ allein. Mit dem Verbum verbinden sie Erasmus, Weller, Cramer, Koppe, Flatt, Tholuck. Er.: nunc palam e coelo declarat iram suam. Er vom Himmel, d. h. er selbst offenbart seinen Zorn, welches er besonders durch die mos. Religion that. Eben so Flatt. Koppe: graphice dictum. cf. Ps. XIV, 2. 1. Reg. VIII, 30. Ps. II, 4. 5. Quicquid deus agit, vel de coelo, vel etiam de monte Sionitico agere perpetuo Hebraeis dicitur. So auch Tholuck. An und für sich ist gegen diese Verbindung nicht viel einzuwenden; auch, da an die mos. Gesetzverkündung hier, wo von den Heiden die Rede ist, gar nicht gedacht werden kann, bleibt kein anderer Rath, als entw. die Worte zu nehmen wie K. u. Th., oder mit einigen ältern Ausl. an Ungewitter und andere Naturereignisse zu denken; aber hier entsteht die Frage: wo erfolgt diese Offenbarung? Am jüngsten Gericht, antwortet Koppe, mit einigen ältern,

Semler, Morus. Aber nicht nur würde dann hier ein Futur erfordert werden, ſondern auch, was ſollte eine Erwähnung des künftigen Gerichts am Anfange der Darſtellung, daß alle Welt ſündig ſey? Er ſollte ja die Leſer hinweiſen auf etwas, das ſie kennen oder doch erfahren konnten, nicht auf ein dereinſt zu erwartendes Ereigniß. Daher meint Tholuck mit Wolf, die Offenb. geſchehe im eigenen Bewußtſeyn. Dem ſteht entgegen, daß P. ſchwerlich das Wort ἀποκαλ. davon gebraucht haben würde, das wohl nie anders als von unmittelbaren Eröffnungen vorkommen möchte, und daß ἀπ' οὐρανοῦ, mit ἀποκ. verbunden, alsdann doch gar zu müſſig wäre. Weit bequemer, auch für dieſe letzte Anſicht von der Offenbarung, wäre die zweite Verbindung: der Zorn Gottes vom Himmel wird off.; d. h. es wird offenb., wie Gott vom Himmel herab zürne. Dies kann man als bloße Ausſchmückung, oder auch als Verſtärkung der Vorſtellung vom Zorne Gottes faſſen, und die Stellung der Worte ſpricht dafür. So nimmts Beza, Juſtin., Bald., Seb. Schmidt, Böhme; während Heumann und Roſenm. nur mit θεοῦ verbinden; Gottes vom Himmel, d. h. der im Himmel wohnt, minder paſſend, wie mir ſcheint. Auch hier kann man an eine Offenbarung im Bewußtſeyn denken, wenn ſich erweiſen läßt, daß ἀποκ. dann habe von P. gebraucht werden können; außerdem müßte man annehmen, entweder durchs Evangelium, und alſo hier in Gedanken ἐν αὐτῷ wiederholen; Ev. iſt dann in weiterer Bedeutung zu nehmen. Ungegründet iſt, was Balduin, Weller, Calov, Seb. Schmidt gegen Bellarmin und andere kathol. Ausleger erinneren, im Ev., als der Heils-Botſchaft, könne vom Zorne Gottes nicht die Rede ſeyn, denn erſtlich iſt dieſes allzuängſtliche Haften am Begriff nicht im Sinne Pauli, und ſodann gehört zum Ganzen der Heilslehre allerdings auch die Ueberführung der Menſchheit von ihrer Schuld und Heilsbedürftigkeit. Daher auch Grotius (nempe per evangelium, continens minas non minus quam promissa); Heum., Seml., Morus, Böhme dieſe Anſicht behauptet haben. Oder man denkt hier gar an kein beſtimmtes Mittel der Offen-

barung, sondern faßt die Sache unbestimmt: Gottes Zorn offenbart sich; wo dann Rosenmüllers Meinung, daß er sich in der Hingabe der Menschheit an Sünde und Laster V. 21 ff. offenbare (sie scheint nach einer Anführung bei Tholuck, von P. Martyr herzurühren), sich leicht anschließen würde. Paulus selbst erwähnt die Sache sonst nicht wieder, und macht hier nichts klar; da wird immer einige Ungewißheit bleiben müssen.

Der am Schlusse von V. 18. ausgesprochene Gedanke, die Menschheit verhindere die Wahrheit durch Unsittlichkeit, sey also selbst Schuld, wenn jene ihren Lauf bei ihr nicht vollenden könne, wird von V. 19. an so ausgeführt, daß P. zuerst zeigt, sie habe wirklich Gott erkennen können, aber nur nicht gewollt, und dann die Strafe, welche dies nach sich gezogen, schildert. Der Zusammenhang des 19. V. findet also mit den Worten τῶν — κατεχόντων statt, und ist causal und explikativ; διότι, weil oder denn. V. 21. VIII, 7. Nicht nöthig ist, eine Occupation eines von den Heiden zu erwartenden Einwurfs: Ja, wir haben die Wahrheit nicht gekannt, hier anzunehmen. Ueber γνωστὸν bemerkt Hermann ad Soph. Oed. R. 362., es unterscheide sich von γνωτὸς dadurch, daß jenes erkennbar, dieses bekannt bedeute. Auch ist mir von jenem nur die angegebene Bedeutung bekannt, z. B. Xen. Hell. II, 3, 18. (Mor.), Plat. Theät. S. 202. B. Rep. V, S. 478. A. Dagegen in LXX. und N. T. findet sich diese Bed. meines Wissens nicht, sondern es heißt bekannt. Exod. XXXIII, 16. יִוָּדַע, γνωστὸν ἔσται. Jes. XIX, 21. וְנוֹדַע יְהוָה, γνωστὸς ἔσται κύριος. Joh. XVIII, 15. Apg. I, 19. II, 14. IV, 10. ꝛc. In den paul. Briefen findet sich das Wort nicht weiter. Demnach kann τὸ γν. τοῦ θεοῦ eben sowohl heißen: das was von Gott erkennbar, als: was von ihm bekannt ist. Eine dritte Erklärung, nach welcher es notitia oder cognitio dei bedeute, ist zwar sehr häufig angenommen, indem sie sich außer Syr., Ar.*), Chrys., Theod., bei Heum., Chr. Schmidt, Cramer, Mor., Rosenm. findet; allein wenn die Erkenntniß subjectiv

*) Nach S. Schmidts Angabe.

zu verſtehn iſt, als γνῶσις, wie die meiſten ſagen, ſo läßt ſie ſich philologiſch nicht begründen, denn weder Gen. II, 9. wo עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע in der LXX überſetzt wird τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ, kann dafür beweiſen, indem die doppelte Ueberſ. von הַדַּעַת entweder ein Fehler, oder wie Koppe urtheilt, aus einer zweifachen Recenſion der LXX entſtanden iſt, noch leiden die Stellen Röm. II, 4. VIII, 3. Hebr. VI, 17. VII, 18. welche ſämmtlich Eigenſchaften des im Genit. ſtehenden Subjekts, noch 1. Kor. I, 25. wo der Genit. das Ganze bezeichnet, die mindeſte Anwendung auf unſere Stelle, wo der Genit. das Objekt bezeichnen, und γνωστὸς ſtatt ſeiner paſſiven eine tranſit. Bedeutung annehmen müßte. Soll aber die Erkenntniß objektiv genommen werden*), ſo fällt ſie mit der zweiten ſprachlich möglichen dem Sinne nach zuſammen, und, da dieſe philologiſch begründet iſt, würde ſie ihr vorzuziehen ſeyn, die jedoch bloß von Flatt klar ausgeſprochen iſt. Aber auch ihr iſt die erſte bei weitem vorzuziehen. Es iſt falſch, was Erneſti (N. theol. Bibl. B. 10. S. 630.) behauptet, τὸ γνωστὸν ſey niemals was zu erkennen iſt, meine obigen Beiſpiele zeigen, daß es im Gr. grade dies allein iſt; und da aus P. das Gegentheil nicht erwieſen werden kann, dieſe Bedeutung aber ſchon an ſich, noch mehr aber wegen V. 20. am allerbeßten paßt, ſo wird ſie anzunehmen ſeyn. Schon Orig. hat ſie, und nach ihm Theophyl., Erasm., Bald., Grot., Turr., Wolf, Semler, Koppe, Tholuck. Ein Paar andere Erkl. ſind unbedeutend. Dies Erkennbare in Gott iſt, ſagt er, φανερὸν ἐν αὐτοῖς, kund oder offenbar entweder in ihnen, nehmlich in ihrem Gemüthe, oder bei, unter ihnen (dieſe beiden Bed. erfordern keine Belege), oder auch ihnen, ſo daß ἐν überflüſſig wäre, wie 1. Kor. XIV, 11. angenommen werden kann. Die erſte Auffaſſung iſt die gewöhnliche, zu der ſich Beza, Bald., Calov., Oſiander, S. Schmidt, Wolf, Heum., Tholuck bekennen, während

*) So ſcheint es bei Cramer und Böhme, der ſich zwar auch auf Gen. II, 9. beruft, aber überſetzt: id quod de deo sciendum est.

die zweite sich bestimmt bei Eh. Schmidt, die dritte in Grot. Erklärung multis inter ipsos (nehmlich den Philosophen, an die auch Andere gedacht) findet, Rosenm., Koppe, Flatt, zwischen den beiden letztern schwanken. Den tiefsten Sinn hat die erste, doch fehlts an sicherm Entscheidungsgrunde. — Im nächsten Satze steht die Lesart ὁ θεὸς γὰρ auf so guten Autoritäten, daß man die andere ὁ γὰρ θεός, welche die bessere Stellung enthält, eben deßhalb kühnlich hat verwerfen dürfen. Was für eine Kundmachung aber es sey, von der er redt, lehrt V. 20., in welchem die Klammern wieder schlechterdings zu tilgen sind. τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, eigentl. das Unsichtbare von Gott; dies scheint etwas Sichtbares voraussetzen; aber es ist nichts weiter als Gegensatz seines „unsichtbaren Wesens", wie's Luther giebt, gegen seine sichtbaren Werke. νοούμενα καθοραται, wird durch den Verstand, oder durch Denken eingesehn, gleichsam geschaut. νοεῖν im N. T. gewöhnlich verstehn oder begreifen, im gemeinen Sinne (Matth. XV, 17. XVI, 9. 11. Eph. III, 4.), vom höhern Denken oder Anschauen der Vernunft Hebr. XI, 3. wie an unserer Stelle. τοῖς ποιήμασι statt ἐκ τῶν π. aus seinen Werken, oder Erschaffungen, Geschöpfen; Eph. II, 10. αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν X. I. Der Begriff kann enger und weiter gefaßt werden. Die Verbindung der Worte ἀπὸ κτίσεως κόσμου mit dem Verbum behauptet Turretin gegen die socinian. Verbindung mit τὰ ἀόρ. ἐκ κτίσ. κ., und zwar mit Recht. Nur fragt sich, wie ἀπὸ zu fassen, als Bezeichnung des Quells, woraus, oder des Zeitpunkts, seit welchem diese Anschauung geschehen. Der Gebrauch erlaubt beides; für jenen vgl. Matth. VII, 16. (doch öfter für die wirkende oder hindernde Ursache); für diesen Apg. XV, 7. Röm. XV, 23. Jenes nehmen Calov., Wolf, Heum., Morus; allein da in dem τοῖς ποιήμ. schon angezeigt worden, woher das καθοράσθαι gewonnen werde, so ist es wenig rathsam, eine so schwach belegte Bedeutung hier der weit passendern: von der Schöpfung der Welt an, vorzuziehen, für welche sich mit Recht alle übrigen Ausl. entschieden haben

nur daß Grotius ab initio humani generis setzt, was κόσμος nicht bedeutet. — Gottes an sich selbst unsichtbares Wesen wird seit Erschaffung der Welt aus seinen Schöpfungen erkannt. Daß die Worte ἥ τε — θειότης eine Erklärung von τὰ ἀόρατα enthalten, ist so allgemein anerkannt, daß die wenigen Stimmen, von Erasmus, S. Schmidt, Heumann, welche hier eine Hinzufügung neuer Stücke außer den ἀορ. finden wollten, leicht verhallen werden. ἀΐδιος ewig, ein im Platon. Timäus häufig gebrauchtes Wort, um so bekannter den platonisirenden Juden im Orient. Richtig bemerkt wird, daß die δύναμις, die Macht oder Kraft Gottes das erste sey, was sich dem beschauenden Menschen aufdränge, wenn zuerst in ihm die Vorstellung von einem Urheber des Vorhandenen erwache. θειότης ist im Begriffe keineswegs einerlei mit θεότης, was Col. II, 9. steht, wie Koppe will, sondern dieses, von θεὸς abgeleitet, bezeichnet die Gott-heit, oder das Gott-seyn, d. h. den habitus, in welchem Einer Gott ist; θειότης aber von θεῖος (nicht von τὸ θεῖον, wie Heumann gern erweisen möchte) die Göttlichkeit, den habitus dessen der θεῖος ist. Demnach kann letzteres eigentlich gar nicht von Gott gesagt werden; da es aber dem P. hier nicht auf so ängstliche Begriffsspaltungen ankommen konnte, so mochte er wohl in Ermangelung eines andern Wortes (θεότης besagte nicht was hergehörte), zu Bezeichnung göttlicher Eigenschaften oder Vollkommenheiten dieses brauchen. Die Stelle Weish. XVIII, 9. welche hier insgemein angeführt wird, beweist für die unsere gar nichts, indem dort in den Worten τὸν τῆς θειότητος νόμον das Abstr. fürs Concr. gebraucht ist. Für das seltene ἀναπολόγητος wird Polyb. Exc. Leg. 86. Cic. Att. XVI, 7. angeführt; über den Satz selbst aber εἰς τὸ — ἀναπολογήτους wurde ehedem gestritten, ob er als Zweck- oder Folgesatz gelten sollte. Jenes wollte Beza und einige Reformirte, und dagegen standen die Lutheraner Calov und A. Den wahren Punkt des Streites haben beide Theile verfehlt. Nicht wie die Sache sich verhielte, war zu fragen, sondern wie P. sie darstellte. Ueber jenes mochte man dann urtheilen

wie man wollte, über dieses war die Vereinigung leicht. Man mußte eingestehn, Paulus könne die Unentschuldbarkeit als Zweck Gottes gefaßt haben, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten; ob ers aber gethan, sey unbestimmbar, da er nur an dieser Einen Stelle von dieser Sache rede, und hier beide Erklärungen grammatisch möglich seyen. Aber freilich mochte die Zeit noch nicht dulden, die Sache so zu fassen. Eine Bemerkung, die man über das Ganze der ältern Untersuchungen bei diesem Abschnitte zu machen nicht wenig Ursach finden mag.

V. 21. γνόντες — ηὐχαριστησαν. Das Partic. steht in concessivem Sinne; obwohl sie ꝛc. In γνόντες kann das Tempus auffallen; wiefern man den Gedanken erwartet: sie kannten Gott, oder konnten ihn kennen; doch könnte vielleicht P., in Einstimmung mit den Ueberlieferungen der Genesis, annehmen, daß einmal eine Zeit gewesen, wo die Menschheit Gott wirklich erkannt gehabt, und nur nachher von dieser Erkenntniß zum Götzendienst abgefallen sey, und dann läßt sich das Tempus rechtfertigen. δοξάζειν. Jemandem δόξαν d. h. Ehre, Herrlichkeit, verleihen, also, je nachdem dies durch Worte oder Werke geschieht, loben, preisen, oder herrlich machen. Von dieser Bedeutung braucht man gar nicht abzugehen; zwar Chr. Schmidt, dem Rosenm. beistimmt, will pie colere übersetzen, und führt Matth. V, 16. IX, 8. XV, 31. Luk. II, 20. zum Belege an; aber ein flüchtiger Blick auf diese Stellen zeigt, daß sie nichts der Art beweisen. Bekanntlich ist im A. T. keine Aufforderung häufiger, als Gott zu loben und zu preisen; auch im N. T. wird Gottes Ehre als höchster Zweck des menschlichen Handelns dargestellt; Gott ehren also heilige Pflicht, Unterlassung derselben höchster Frevel, nicht zu entschuldigen, wenn sie ihn kannten. ὡς θεόν als Gott, wie es ihm, als Gott, d. h. als Schöpfer und Herrn, gebührte. Beza: Deum ut deum glorificare is demum dicitur, qui deum colit eo cultu, qui ipsius aeternae potentiae ac divinitati conveniat. Grot. i. e. super omnia. ηὐχαριστησαν nehmlich αὐτῷ; sie haben ihm nicht

gedankt; zwar iſt im Vorherg. der Wohlthaten nicht erwähnt worden, welche ſie zum Dank verpflichten konnten; aber für P. liegt die Vorſtellung derſelben im Begriffe Gottes, d. h. des Urhebers alles Vorhandenen, auch des Lebens und ſeiner Güter, klar enthalten. Dieſem Gedanken: Sie kannten Gott, aber haben ihm die gebührende Ehre nicht erwieſen, ſollte nun ſogleich der Gegenſatz nachfolgen: ſondern ſich von ihm zum Götzendienſt gewandt. Statt deſſen aber folgen hier von V. 22. an auch einige Sätze, welche die innern Urſachen darſtellen, aus welchen dann erſt die äußere That des Götzendienſtes hervorgegangen war, und zugleich das Urtheil des Apoſtels über die Heidenwelt enthalten. Ehe wir dazu übergehen, haben wir die Verbindung mit dem Vorigen durch διότι zu betrachten. Da die Annahme Einiger, z. B. Cramers, daß es einen Vorderſatz bilde, durchaus nichts für ſich hat, ſo bleibt ihm ſeine rückweiſend cauſſale Bedeutung, die ihm auch von den Meiſten zugeſtanden wird. Daher iſt die Frage, von was es den Grund enthalte. So nahe es nun liegt, den Gedanken: ſie haben Gott ſeine gebührende Ehre nicht erwieſen, mit dem zuletzt vorhergehenden: ſie haben keine Entſchuldigung, zu verbinden, und ſo gewiß P. ſelbſt eine Verbindung mit dieſem hat bewirken wollen, ſo kann uns doch auch nicht verborgen bleiben, daß bei dieſer Verbindung uns der Faden der ſeit V. 19. fortlaufenden Darſtellung, wie die Menſchheit die Wahrheit durch Ungerechtigkeit aufgehalten habe, verloren gehen würde; wir werden daher genöthigt ſeyn, anzunehmen, der eigentliche Zuſammenhang finde mit V. 19. Statt, und jene Worte εἰς τὸ — ἀναπολογήτους bilden bloß einen Zwiſchengedanken, durch welchen P. die in V. 20. τὰ γὰρ — θειότης etwas unterbrochene Gedankenreihe wieder aufnehme. Der wahre Gang iſt dieſer: Die Menſchheit hatte von Gott eine Offenbarung (V. 19.); aber obwohl ſie Gott kannte, hat ſie ihn nicht geprieſen. Durch die Beziehung auf den Zwiſchenſatz hat an die Stelle des adverſat. „Aber" ein „denn" eintreten müſſen.

ἐματαιώθησαν — αὐτῶν. Sie wurden eitel oder thöricht in ihren Gedanken. ματαιοῦσθαι, d. i. μάταιον γίγνεσθαι, eitel, thöricht, ein Narr werden; ſchon Heumann

deutet darauf hin, wie die LXX. die Götzen εἰδώλια nennen, und Ch. Schmidt, Rosenm. Koppe machen auf die hebr. Wörter הֶבֶל und הַסְכִּיל aufmerksam, welche als Urtheil über den Abfall zum Götzendienst vorkommen, nicht aber eigentlich diesen bedeuten, und durch ματαιοῦσθαι übersetzt werden, vgl. 2. Kön. XVII, 15. Jerem. II, 5. al. Ein solches Urtheil hat man auch hier zu suchen. διαλογισμοὺς nehmen Beza, S. Schmidt, Carpzov, A. als ratiocinationes; aber ohne Grund, denn es sind nur cogitationes; und zwar, wie schon von Mehrern bemerkt worden, obwohl der Begriff an sich weder Lob noch Tadel enthält, im N. T. gewöhnlich tadelswerthe Gedanken; Chr. Schmidt bemerkt, in der LXX. stehe es für מְזִמָּה, was auch am häufigsten im übeln Sinne vorkommt, s. Gesen. Lex.; vgl. Matth. XV, 19. Mark. VII, 21. Jak. II, 4. wo jedoch πονηροὶ und κακοὶ dabei steht; Luk. II, 35. V, 22. Röm. XIV, 1. 1. Kor. III, 20. καὶ ἐσκοτίσθη — καρδία. Licht und Finsterniß waren und sind Bilder für richtige Einsicht und Unverstand. Vgl. Eph. IV, 18. —

V. 22. φάσκοντες — ἐμωράνθησαν. Während sie weise zu seyn vorgaben, wurden sie (oder bezeigten sich als) Thoren. Beza vermuthet zuerst, es sey hier eine Anspielung auf Jerem. X, 14., nach LXX. ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως, was möglich, doch keineswegs nothwendig ist. Offenbar aber findet sich in diesen Worten ein nicht durchaus zur Sache gehöriger Seitenblick auf die griechische Philosophie, oder die Weisheit der Heiden, mit der Verachtung, von der sich auch sonst in P. Briefen manche Spuren zeigen. So sehr dieselbe den Verehrern dieser Weisheit mißfallen mag, und so gern man zugestehen kann, Paulus gehe darin zu weit, so liegen doch — um diesen Gegenstand hier gelegentlich zu berühren — ihre Gründe im Wesen der paulinischen Bildung und Ansicht so tief gewurzelt, daß er eben hierdurch als völlig gerechtfertigt gelten kann. Zuerst ist sehr die Frage, ob P. diejenigen Leistungen der griechischen Philosophie, die uns mit Recht unsere Bewunderung abnöthigen, gekannt haben sollte; die Philosophie

ſeiner Zeit aber war wahrlich eine ſolche zu ſondern wenig geeignet. Die leeren Gezänke der Akademiker und Peripatetiker, die bodenloſen Spekulationen der Alexandriner, die Luſttheorie der Epikureer, konnte ihm, dem praktiſchen, und lebendig ſittlichen Manne, fürwahr kein Wohlgefallen abgewinnen. Aber geſetzt auch, er hätte das Beſte gekannt, ſo mußte ſchon das ihn gegen die Philoſophie einnehmen, daß auch die reinſte noch mit vielem heidniſchen Weſen verknüpft war, und daß neben der reinſten Philoſophie die tiefſte Unſittlichkeit fortgewuchert hatte, ohne daß die Philoſophen, müßige Zuſchauer abgebend, das Kleinſte zu Verbeſſerung der Menſchheit beigetragen hätten. Und überdies im Weſen der beiderſeitigen Anſicht welche ſchneidenden Contraſte! Die Philoſophie war reine Menſchenweisheit, P. forderte göttliche Offenbarung; die Philoſophie kannte die Sünde und das Bedürfniß der Erlöſung nicht, Paulus ganze Lehre ging aus dem Glauben daran hervor; die Philoſophie gab Vorſchrift, und erklärte den Erfüllenden für gerecht, P. hielt das Geſetz für ſchädlich, die Erfüllung für unmöglich, Gottes Gnade für den einzigen Weg zum Heil. Er wäre nicht P. geweſen, hätte er Achtung für die griechiſche Philoſophie gehabt.

V. 23. beſchreibt nun endlich den Abfall zum Götzendienſte ſelbſt. ἀλλάσσειν (Hebr. חָלַף. Jeſ. XXIV, 5.); umändern, verwandeln, vertauſchen. Die erſte Bed. hat das Verbum im N. T. Apg. VI, 14. 1 Kor. XV, 52. die andre in der LXX. für das Verbum חָמַר in der ſehr ähnlichen, wahrſcheinlich berückſichtigten Stelle Pſ. CVI, 20. (ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον), und Jerem. II. 11. Dadurch iſt entſchieden, daß es auch hier nicht verwandeln, ſondern vertauſchen, bedeute, und ἐν dem ב entſpreche, das dafür empfangene einführend. Sie vertauſchten die Majeſtät oder Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes (ἄφθ., eine Bezeichnung die für uns etwas Auffallendes hat, aber nicht nur hier durch den Gegenſatz erklärt, ſondern auch 1. Tim. I, 17. von Gott angewendet iſt); mit

dem Bilde: κ. ὁμοίωμα, simulacrum, (Plat. Phädr. G. 250. A. Arist. Metaph. I, 5.) Hebr. דְּמוּת 1. Sam. VI, 5. תְּמוּנָה Exod. XX, 4. Deut. IV, 12 ff.; bei Paulus Aehnlichkeit (V, 14. VI, 5.), aber auch Abbild, ähnliche Gestalt (VIII, 3.) ὁμ. εἰκόνος, ein etwas überfüllter Ausdruck, nur die Vorstellung eines Nachbildes oder ähnlichen Bildes enthaltend. Die Belege dessen, was er hier sagt, finden sich im Heidenthume allenthalben.

Auf diese Schilderung des menschlichen Frevels in Verlassung des wahren Gottes und Hinwendung zum Götzendienste läßt nun V. 24 — 32. eine Darstellung des göttlichen Strafgerichtes folgen, nach welchem die, welche ihn absichtlich verkannt und verworfen, also die Heidenwelt, in alle möglichen Laster und Sünden haben hineingerathen müssen; nur daß er sich in V. 25. noch einmal unterbricht, und daher in der zweiten Hälfte dieses Verses zum begonnenen Gegenstande zurückzukehren genöthigt wird. Der causale Zusammenhang zwischen jenem Frevel, und diesem Versinken der Menschheit wird durch die Part. διὸ καὶ klar dargestellt, und über das καὶ bemerkt Beza treffend: part. καὶ ostendit, quam firmum sit et justum quod in conclusione ponitur vel negatur; es stellt das Nachstehende als natürliche, unvermeidliche Folge dar. Das Verbum παρέδωκεν hat den Auslegern Schwierigkeit gemacht; seine ursprüngliche Bedeutung: Hingeben, überliefern, wollte sich mit ihren Ansichten von Gott, und göttlicher Gerechtigkeit nicht wohl vertragen; daher schon Chrysost.: τὸ παρέδ. ἐνταῦθα εἴασέν ἐστιν; und mit ihm Theod., Theoph., Decum., und viel ältere und neuere Ausleger, die es sämmtlich von einer Zulassung verstehn, indem Gott es habe geschehen lassen, daß die, welche die Offenbarung verschmäht hatten, nun in die mit dem Verlassen Gottes nothwendig verbundenen Sünden gerathen seyen. Wie gewöhnlich führte hier Jeden sein System, bis man endlich freier zu interpretiren anfing, und Koppe zuerst auf hebräische Ansicht hinwies, nach welcher ein wahres Hingeben angenommen werde, obwohl der mehr philosophisch gebildete Verstand ein bloßes Zulassen anerkenne,

und ihm sind mehr oder minder ähnlich Rosenm. und Böhmes Erklärungen. Fragen wir nun, wie's Paulus fasse, so ist die Sache einfach; sein παραδιδόναι hier und V. 26. lehrt uns, daß er eine wirkliche Hingabe glaube; die Menschheit will Gott nicht erkennen, um sich von ihm leiten zu lassen, da nimmt er seinen heiligen Geist von ihnen, und läßt sie (nicht patitur, sondern facit) die Folgen tragen, welche aus der Verachtung desselben hervorgehn. So hatte das A. T. in seiner reifern Ansicht es gefaßt; so es zu fassen, liegt durchaus in der Denkart und Gesammtansicht des Apostels. Daß diese Ansicht einer philosophisch sittlichen Betrachtung nicht widerspreche, liegt am Tage und der Ausleger darf es dem Leser überlassen, die Punkte der Uebereinstimmung selbst aufzusuchen. Mit παρέδ. verbindet sich am leichtesten εἰς ἀκαθαρσίαν Gott hat sie hingegeben in die ἀκ. (d. h. jede Unsittlichkeit oder Unlauterkeit, obwohl hier vornehmlich an die der Wollust gedacht zu werden scheint; vgl. Hos. II, 10. [12.] wo es für עֲבָלָיו steht, Nah. III, 6. wo LXX. das nehmliche gelesen zu haben scheint; Röm. VI, 19. Gal. V, 19. Eph. IV, 19. al.) Auch verbinden so die meisten Ausleger. Nur ist zu fragen, wie ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις zu nehmen sey. Die Meisten, indem sie jene Erklärung von εἰς ἀκαθ. festhalten, nehmen ἐν instrumental: durch ihre Begierden; daß folglich Gott sie nicht unmittelbar der ἀκαθ. hingegeben, sondern dies durch das Mittel ihrer Begierden vollbracht habe, oder vielmehr in ihrer Auffassung des Verbums, geschehen lassen, daß sie durch ihre Begierden in die ἀκαθ. hineingerathen seyen. So Erasmus, Justin., Ch. Schmidt, Cramer, Böhme, Flatt. Dagegen Beza hält es für das Hebr. ל, also statt εἰς oder des Dativs, und übersetzt cupiditatibus; ihm folgt unter den Neuern entschieden Tholuck. Dann wird εἰς ἀκαθ. Angabe des Zweckes, oder der Folge, zu welcher die Hingabe in die Begierden die Heidenwelt geführt. Diese Auffassung ist besser als die erste, denn nicht allein hat die Vorstellung der Begierden als Mittel etwas Widriges, sondern ich möchte wohl fragen, ob jemals ἐν in ähnlichem Sinne instrumental vorkomme?

Gegen die zweite ist aus dem Sinne gar nichts einzuwenden; nur daß man ἐν für εἰς gesetzt annehmen soll, widersteht dem Auslegersinn so lange, bis er keinen andern Weg der Auffassung mehr sieht. Einen solchen scheint Wolf durch sein scil. ὄντας andeuten gewollt zu haben. Man könnte die Sache so betrachten: Der Zustand des sinnlichen Begehrens, der sich in jedem Menschen findet, war bereits in stärkerer Anregung, als die Menschen sich von Gott zu den Götzen kehrten. In diesem Zustande nun, wo es bei Gott stand, entweder sie herauszureißen, oder ihren Gelüsten Preis zu geben, that Gott das letztere. So behielte ἐν seine ursprüngliche Bedeutung. Kann aber diese Erklärung sich nicht halten, so ist die Beza'sche anzunehmen. Die nächsten Worte τοῦ ἀτιμάζ. - ἑαυτοῖς kündigen sich durch ihre im N. T. unaufhörlich wiederkehrende Form von selbst als final oder consecutiv an, und enthalten die Erklärung der ἀκαθαρσία. ἀτιμάζεσθαι wird von den Meisten als Medium genommen, uns wenn αὐτῶν stehen bleiben soll, so kann es auch nur so verstanden werden. Aber ich zweifle nur, ob sich irgendwoher ein Med. dieses Verbi nachweisen läßt. Daher ich mich nicht wundere, es von Koppe und Böhme als Passiv angesehn zu finden, in welchem Falle aber αὐτῶν zu schreiben ist; der Sinn wird final: damit (so wie sie Gott geschändet durch Uebertragung seines Namens auf Körper von Menschen und Thieren, eben so auch) ihre Körper geschändet würden, ἐν ἑαυτοῖς, entweder an ihnen selbst, oder was besser scheint s. v. a. ἐν ἀλλήλοις, unter einander. Die Sache wird dann vom Gesichtspunkt Gottes aus vorgestellt.

Hier konnte, und sollte eigentlich, der Apost. sogleich damit fortfahren, diese Schändung zu erklären, wie er nachmals V. 26. thut. Statt dessen aber giebt er zuvor eine nochmalige Darstellung ihrer Schuld, wie es scheint, aus keinem andern Grunde, als, durch Anregung ihres Gefühls und Darstellung der Uebereinstimmung zwischen Schuld und Strafe die Gerechtigkeit der letztern in ein helleres Licht zu stellen; doch freilich wird der Lauf der Rede dadurch unterbrochen. Die Form ist relativ, der Sinn causal: dafür daß sie ꝛc. μετ-

μεταλλάσσειν wird hier zu nehmen ſeyn, wie V. 23., alſo vertauſchen. ἀλήθεια θεοῦ und ſein Gegenſatz ψεῦδος laſſen ſich verſchieden faſſen; nehmen wir ἀλήθεια als Wahrheit, richtige Erkenntniß, ſubjectiv oder objectiv gedacht, ſo iſt ψεῦδος unrichtige Vorſtellung, Irrthum, auch wohl, wiefern das Irren verſchuldet iſt, abſichtlich Lüge genannt. Der Gen. θεοῦ kann dann entweder den Urheber darſtellen, von Gott ſelbſt mitgetheilte Wahrheit, wie Wolf es aufgefaßt hat, oder, mit S. Schmidt und Cramer des Objekt des Erkennens, die wahre Erkenntniß oder Lehre von Gott. Gegen den Satz, die Menſchheit habe die ihr von Gott mitgetheilte Wahrheit oder richtige Einſicht mit Lüge, d. h. eitlen, ſelbſt erdichteten Vorſtellungen, vertauſcht, läßt ſich auch nichts einwenden. Ἀλήθ. τοῦ θεοῦ könnte aber auch heißen: das wahre Weſen Gottes, oder der wahre Gott, wie es von Heumann, Carpzov, Semler, Böhme, Roſenm., Koppe, Flatt, genommen worden, und dann ſind ψεῦδος die Götzen, wiefern dieſelben falſche, nichtige, ſelbſterdichtete Weſen ſind. Für dieſe Anſicht ſpricht, wenn man nicht etwa einen Rückblick auf V. 18. annehmen will, der Zuſammenhang, in dem es mehr als auf alles andre darauf ankommt, die Verwerfung Gottes, und die Hinwendung zu den falſchen Götzen als die Hauptſchuld der Menſchheit darzuſtellen, und nicht minder der Gebrauch der Hebräer, bei welchen die Götzen ſelbſt שֶׁקֶר, Lüge genannt werden, wie Grotius, Heumann u. A. aus Jerem. XIII, 25. XVI, 19. und a. St. dargethan haben. Demnach ſcheint dieſe Auffaſſung den Vorzug zu verdienen; während die wahre und erdichtete Beſchaffenheit Gottes, welche Tholuck in dieſen Worten findet, wenig Empfehlung zu haben ſcheint. Bedeuten aber auch am Ende die Worte dieſes oder jenes, der Sinn bleibt immer dieſer: für ihre abſichtliche Verkennung Gottes ſey die Menſchheit durch ihr Verſinken in die Sünde beſtraft worden. σεβάζεσθαι, was ſonſt σέβεσθαι; ſein Akkuſ. wegen des folgenden Verbi λατρεύειν, das den Dativ forderte, weggefallen; ob P. beide Verba abſichtlich zuſammengefügt, um durch das erſte die innere, durch das andre die äußere Ver-

ehrung zu bezeichnen, muß dahin gestellt bleiben. κτίσις eig. die Schöpfung, wie oben V. 20. Marc. XIII, 19.; gewöhnlicher das Geschöpf, wie VIII, 39. 2. Kor. V, 17. Gal. VI, 15. al. Die Gegensetzung des Geschöpfes, das sie geehrt, und des Schöpfers, dem sie die gebührende Ehre entzogen, dient zu stärkerer Hervorhebung ihres Frevels. παρὰ läßt sich verschieden erklären; von den Bedeutungen, welche die Präp. mit dem Akkus. hat, können hier einigermaßen in Betracht kommen 1) die der Bewegung neben etwas vorbei, des Vorbeigehns, die auch in den Compositis mit παρὰ hervortritt. Dann müßte παρὰ τὸν κτίσαντα bedeuten mit Uebergehung des Schöpfers, oder auch anstatt des Sch. So haben es im Alterthum Hilarius, in neuerer Zeit Beza, Justin., Er. Schmidt, Semler, Böhme, gedeutet*); aber ich bin wenig geneigt zu glauben, daß diese Deutung sprachlich gerechtfertigt werden könne, wenigstens 1. Kor. III, 11. Gal. I, 8., die Heumann dafür anführt, möchten dies nicht beweisen. 2) die der Nichtübereinstimmung oder des Widerspruchs, wie V. 26. Apg. XVIII, 13., aus welchen Stellen, nebst den eben angeführten, Koppe sein contra, cum detrimento alterius, herleitet, mit Einstimmung Flatts, ohne zu bedenken, daß ein großer Unterschied ist zwischen Widerspruch und schädlicher Feindseligkeit, daher auch letztere Bed. von der Präp. kaum nachgewiesen werden möchte. 3) die des Hinzutretens zu oder neben etwas schon vorhandenes; außer, neben, praeter. Diese nimmt Calov an, sich mit Recht auf Gal. I, 8. 1. Kor. III, 11. berufend, aber nur vergessend, daß Paulus ein solches bloßes Mitverehren der Götter neben dem wahren Gott, ein bloßes Hinzutreten des Götzendienstes zum wahren Cultus, kaum habe meinen können. 4) die der aus Vergleichung sich ergebenden Verschiedenheit; mehr als, wie an den

*) Nicht Grotius, wie Tholuck behauptet, dessen Worte sed παρὰ cum accus. in comparatione positum id quod excedit significare solet; und Citate v. Exod. XXXVI, 5. Ps. XXV, 8. Luc. XIII, 2. 4. Hebr. III, 3. zur Genüge zeigen, welche Erklärung er annimmt.

von Grotius angeführten Stellen; sie haben das Geschöpf höher geehrt als den Schöpfer. So Erasmus, Grot., Ch. Schmidt, Rosenm., Ammon, Tholuck. Dann scheint Eins entgegen zu stehn, daß nehmlich doch die Heiden den wahren Gott gar nicht, sondern bloß die Götzen verehrt haben, also eine solche Vergleichung gar nicht Statt finden könne. Dies würde wahr seyn, wenn P. hier vom Heidenthum in seiner Vollendung spräche, und nicht vielmehr von seiner Entstehung, die eben darin bestanden hatte, daß die Menschen den Naturkräften, die sie sahn, mehr zutrauten, als Gotte, den sie nicht sahen, und darum jene ehrten, diesen zu ehren allmählig aufhörten, wie wenigstens die Genesis die Sache darstellt und auch aus der bisherigen Darstellung sich als paulinische Ansicht ergiebt. Bedenkt man dies, so steht nichts mehr entgegen, und diese Worte haben ihr vollständiges Licht. In der angehängten Doxologie ὃς — ἀμήν haben die Worte keine Schwierigkeit; εὐλογητὸς ist das hebr. בָּרוּךְ, und εὐλογεῖν hat die Bedd. dieses Verbi, segnen, und loben, was es hier bedeutet. ἀμήν wird gewöhnlich am Schlusse der Doxologieen gesetzt. Warum er sie hinzusetze, ist zu fragen. Chrys. meint, um jede Vorstellung abzuhalten, als habe Gott bei dieser Verlassung Schaden erlitten, und räche eignen Verlust, und eben so Grotius; dagegen Andre urtheilen, es geschehe dies nach der Sitte der Orientalen, Juden sowohl als Muhamedaner, sobald sie etwas die Gottheit schändendes referirt, eine Doxologie nachfolgen zu lassen, um jeden Schein, als wollen auch sie an diesem Gedanken Antheil nehmen, von sich abzuwenden. So Ch. Schmidt, Böhme, Rosenm., Koppe, Tholuck, passender als Jene.

V. 26. 27. Mit den ersten Worten kehrt der Ap. zur angefangenen Rede zurück; πάθη ἀτιμίας sind hier von der ἀκαθαρσία V. 24. nicht unterschieden, und werden im Folgenden hinlänglich erklärt. Es sind aber πάθη Lüste oder Leidenschaften, wie im Griech., so im N. T., vgl. Kol. III. 5. 1. Thess. IV, 5.; ἀτιμία, mit seinen Gegensätzen τιμή IX, 21. 2. Tim. II, 20., und δόξα 1. Kor. XI, 15. XV,

42. 2. Kor. VI, 2., bedeutet Unehre, Schande, Schmach; πάθη αν. lassen sich nicht besser übersetzen als schändliche Lüste, wie manche Genitive bei Subst. als Adj. zu übersetzen sind, obwohl die Beispiele, wie natürlich, sich unter einander wenig gleichen; vgl. Eph. III, 11. Phil. III, 21. Hebr. II, 8. Daß er im Folgenden nicht γυναῖκες und ἄνδρες, sondern θήλειαι und ἄρρενες gesetzt hat, wie es scheint, seinen Grund darin, daß es hier nicht auf die Namen der Geschlechter, sondern auf die Geschlechtsbezeichnungen selbst ankam. Von was er hier rede, ist klar, nehmlich von der unnatürlichen Wollust beider Geschlechter, die bekanntlich bei Griechen u. Römern ungläublich im Schwange ging, wie aus ihren eignen Schriftstellern ersehen, und von frühern Auslegern mit reichen Citaten nachgewiesen wird. μετηλλάξαν ist hier verwandelung; ἐκκαίεσθαι sich entzünden, entbrennen, (Plat. Rep. VIII, S. 556. A.), ein bekanntes Bild vom sinnlichen Liebestrieb. ὄρεξις Trieb, Begierde. Das Participial-Glied ἄρσενες — κατεργαζόμενοι beschreibt die Sache noch genauer; man übersetzt am besten: so daß sie ꝛc. ἀσχημοσύνη alles Unanständige, Laster. Wenn er nun hinzufügt, sie hätten den gebührenden Lohn (ἀντιμισθία 2. Kor. VI, 13.) ihrer Verirrung empfangen (ἀπολαμβάνειν dem ἀποδιδόναι gegenüber stehend, empfangen, was man verdient hat, Luk. XXIII, 41. Kol. III, 24.): so ist πλάνη wohl ohne Zweifel ihr Abfall von Gott, zum Götzendienst, wie auch nebst vielen andern Tholuck urtheilt, welcher Ezech. (nicht Ps.) XXXIII, 10. wo es für עָוֹן, und Ps. 106, 2. (wo ich es nicht finden kann) anführt, an welcher Stelle es Götzendienst bedeute. Welcher aber der Lohn sey, den er meine, fragt sich weiter. Zweierlei ist möglich; entweder diese Sünden selbst werden als der Lohn des Abfalls angegeben, oder dieser Lohn von P. hier nicht ausgesprochen. Die erste Ansicht ist die gewöhnlichste, schon bei Chrys., Pelag., Theodoret vorkommend, zu der sich Erasm., Wald., S. Schmidt, Semler, Morus, Böhme, Koppe, Tholuck bekennen; sie hat die Participialconstruktion für sich, und im Sinne des Apostels findet

sich nichts ihr Widersprechendes. Die andere, nach welcher man die Folgen dieses Wollustdienstes, körperliche und geistige Zerrüttung, dabei zu denken haben würde, findet sich bei Ch. Schmidt, Ammon, Flatt. Beide zu verbinden sucht Rosenmüller. Nur Heumann findet diesen Lohn in dem, was V. 28. ff. vorgetragen wird. Ein völlig entscheidendes Moment kann ich nicht entdecken.

Der Zusammenhang von V. 28. mit dem Vorhergehenden ist rein anknüpfend; der Apostel fährt in seiner Darstellung der göttlichen Strafen fort, und zwar so, daß er die gesammte Lasterhaftigkeit der Heidenwelt von der Verlassung Gottes abhängig macht. καὶ ist also bloß copulativ; καθώς, eigentlich comparativ, aber vermöge der im menschlichen Gemüthe liegenden Forderung, daß Ursache und Wirkung einander gleichen sollen, auch bisweilen causal, wie ähnliche Part. in andern Sprachen, vgl. Eph. IV, 4. Phil. I, 7. al. δοκιμάζειν, eig. prüfen, auch im N. T.; sodann das Geprüfte für gültig oder tauglich erklären; mit einem Inf. verbunden, wie an unsrer Stelle, entspricht es ziemlich dem ἀξιοῦν, und bedeutet: für zweckdienlich, oder der Mühe werth halten, z. B. Plut. Thes. 12. Ἐλθὼν ὁ Θησεὺς ἐπὶ τὸ ἄριστον, οὐκ ἐδοκίμαζε φράζειν αὐτὸν ὅστις εἴη πρότερος. ἐπίγνωσις ist von γνῶσις so wenig unterschieden, als ἐπιγινώσκειν von γινώσκειν, sondern nur vermöge der Vorliebe der hellenistischen Sprache für Composita gebraucht. ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει braucht nicht als völlig gleichbedeutend mit ἐπιγινώσκειν gefaßt zu werden, sondern kann auch etwas für sich bedeuten: Sie hatten es nicht der Mühe werth geachtet, Gott in Erkenntniß festzuhalten; d. h. die Erkenntniß von Gott, die sie hatten, zu behaupten. Deßhalb nun gab Gott sie hin (s. V. 24.) εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Νοῦς, dessen Gebrauch bei P. ziemlich schwankend ist, hat bisweilen die Bedeutung des ganzen Gemüthszustandes, oder auch der Gesinnung, z. B. XII, 2. 1. Kor. I, 10. Eph. IV, 17., welche auch hier Statt findet; ἀδόκιμον ist dasjenige, was die Probe nicht besteht, in der Prüfung verworfen wird (2. Tim. III, 8.),

daher verwerflich, untauglich (1. Kor. IX, 27. 2. Kor. XIII, 5. 6. 7. Hebr. VI, 8.). Diese Bedeutung steht so fest, die aktive: unvermögend zur Prüfung, die Vetza einführen will, ist so unerweisbar, und die Paronomasie von δοκιμάζειν und ἀδόκ. so augenscheinlich, daß, auch wenn der Sinn bei dieser Erklärung wirklich etwas matt wäre, man dennoch von derselben nicht weichen dürfte. Es ist verwerfliche Gesinnung. Der Inf. ποιεῖν ist, wie oft, im Gr., consecutiv. τὰ μὴ καθήκοντα, was nicht erlaubt ist (Apg. XXII, 22. οὐ γὰρ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν).

Hierauf folgt V. 29 — 31. ein langes Register der verschiedenen Laster, in welche die Menschheit verfunken sey, ganz in paulinischer Weise abgefaßt, eine Menge von Namen, alle an αὐτοὺς des vor. Verses construirt, ohne rechte Ordnung, nur Theil nun des ähnlichen Lautes wegen zusammengestellt, doch so, daß man gewisse Reihen unterscheiden kann, in denen sich Aehnlichkeiten, innere, wie äußere, finden. Πεπληρωμένους. Sie, welche angefüllt sind mit ꝛc. Nach ἀδικίᾳ folgt in den meisten Ausgaben πορνείᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ; aber mit Recht, obwohl Amyson dies nicht zugeben will, bemerkt Koppe, daß die πορνεία verdächtig seyn müßte, auch wenn gar keine Auktorität gegen sie wäre; sie gehört gar nicht in den Zusammenhang, und müßte um der einzigen Paronomasie willen hergestellt seyn. Nun aber sind sehr bedeutende Auktoritäten dagegen; Mosq. g. hat keins von beiden Wörtern, πορν. fehlt in A. G. 17. 23. 26. 67., mehrere Vers. und Patr., steht in den Lat. Hdsch. nach πονηρίᾳ, in anderen, D. E. G. 2. 46. Clarem. boern. allein, so daß man vermuthen darf, es habe ursprünglich nur Ein Wort gestanden, und sey das zweite erst später zugesetzt. Ist aber dies, so kann die Wahl nicht schwer seyn, und muß sich sogleich für πονηρίᾳ entscheiden; denn daß hier mehrere sinnverwandte, fast synonyme Wörter, ἀδ., πον., πλ., κακ., zusammengestellt sind, entscheidet nichts dagegen, da P. in solchen Aufzählungen öfter so zusammenstellt. πονηρίᾳ Theod. ἡ θηριώδης γνώμη. Der Begriff des Worts ist schwankend, Matth. XXII

18. ist es Tücke; aber die übrigen Stellen Mark. VII, 22. Apg. III, 26. 1. Kor. V, 8. Eph. VI, 12. geben durchaus keine bestimmte Abgränzung des Begriffs. πλεονεξία, gew. Habsucht, wie Luk. XII, 15. Kol. III, 5. Hier zwischen πονηρ. und κακία, überhaupt in einer Reihe von Wörtern, welche lauter dem Nächsten schädliche Gemüthsrichtungen andeuten, kann man ihm eine weitere Bedeutung, die des Strebens nach Uebervortheilung überhaupt, beilegen. Theod. ἡ τοῦ πλείονος ἔφεσις καὶ ἡ τῶν οὐ προσηκόντων ἁρπαγή. Κακία pflegt gewöhnlich Bosheit zu bedeuten (Eph. IV, 31. Kol. III, 8.), und kann auch hier so gefaßt werden. Die Zusammenstellung von φθόνος und φόνος hat offenbar die Lautähnlichkeit gezeugt; κακοήθεια ist Tücke, Charakterschlechtigkeit; überhaupt die zweite Reihe lauter ungesellige Laster. Die ψιθυριστὰς und καταλάλους unterscheidet Theodoret als Ohrenbläser in Gegenwart des Andern, und offne Verläumder in dessen Abwesenheit; ähnlich Theophyl. θεοστυγεῖς. Theod. τοὺς ἀπεχθῶς πρὸς τὸν θεὸν διακειμένους, also aktiv, feindselig gegen Gott; eben so Beza, Grot., die θεοστύγεις accentuiren wollen, Turretin, Wolf, Heum., Eh. Schmidt, Cramer, Böhme, und die neuesten Ausl. Die Beispiele, womit Kypke den aktiven Gebrauch beweisen will, aus Eur. Kykl., wo Odysseus den Kyklopen V. 395. 598. θεοστυγῆ nennt, beweisen nichts. Doch muß zugestanden werden, daß die akt. Bed. hier weit besser passen würde als die passive, Gott verhaßt. Ὑβριστάς. Theod. τοὺς περὶ τὴν παροινίαν προχείρους; voll Muthwillen und Frechheit. ὑπερηφάνους. Theod. τοὺς ἐφ' οἷς ἔχουσι πλεονεκτήμασι μεγάλα φρονοῦντας; stolz, übermüthig. ἀλαζόνας, voll Einbildung, Anmaßung, und Prahlerei. ἐφευρετὰς κακῶν, nach Theod. Solche, die zu den schon vorhandenen Lastern neue dazu erfinden; Tholuck vergl. 2 Makk. VII, 31. Philo in Flacc. p. 968. A. p. 975. D. Ἀσυνέτους unverständig; man mag es nun in eig. Bedeutung, oder nach dem hebr. בִּלְתִּי als Ausdruck sittlicher Verkehrtheit nehmen, paßt doch, als völlig allgemeine Bezeichnung mitten in die Reihen bestimmter

Laster und Mängel so wenig herein, daß es kaum durch das Streben nach ähnlichem Laute mit ἀσυνθέτους einigermaßen entschuldigt werden kann. Die aus der Zusammenstellung mit diesem Worte hergeleitete Vermuthung, P. habe an die Bedeutung von συνέημι, committo, gedacht, und unversöhnliche oder unverträgliche Menschen bezeichnen wollen, würde freilich einen sehr passenden Sinn herbeiführen; aber ich wüßte nicht, ob sie sich rechtfertigen lassen sollte. Ἀσυνθέτους. Theod.: τοὺς ἀκοινώνητον καὶ πονηρὸν βίον ἀσπαζομένους. Nach Theoph. und Beza ists wortbrüchig oder wankelmüthig. So auch Hesych., Suidas, und die meisten Neuern. Ἀστόργους der Zärtlichkeit oder Pietät ermangelnd. Ἀσπόνδους, das in einigen Mss., so wie Ueberss. und Vätern fehlt, nahmen Theod. als bundbrüchig, doch kann es auch unversöhnlich heißen.

In V. 32. ist zuerst das Einzele und der Gedanke für sich, dann sein Verhältniß zum Vorhergehenden zu betrachten. Δικαίωμα, im A. T. für חֻקָּה (1. Sam. VIII, 9.) und חֹק (Gen. XXVI, 5.) gebraucht, bezeichnet, wie die hebr. Wörter, auch Statut, Anordnung, Gesetz; vergl. II, 26. VIII, 4. Dies ist es auch hier, und der Inhalt in den Worten enthalten: ὅτι — εἰσίν, welche von ihren Klammern zu befreien sind. Θάνατος, ist hier noch nicht zu erklären Noth. Das Particip. ἐπιγνόντες ist ohne Zweifel concessiv zu nehmen: obwohl sie die göttliche Bestimmung kannten, daß ꝛc., daß dieses ein δικαίωμα genannt wird, liegt in der Verstellungsweise des hebr. Alterthums, nach welcher das Gute gut, und das Böse böse ist, nicht vermöge seiner eigenen Natur, unabhängig selbst von Gott, sondern weil Gott jenes geboten, dies verboten hat. Im Nachsatze muß die Lesart bemerkt werden, die sich schon früh hier und da gefunden hat: οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες, welche auch die lat. Verss. ausdrücken, und zu deren Vollständigkeit das οὐ συνῆκαν oder οὐκ ἐνόησαν vor ὅτι hereingesetzt worden. Es fällt in die Augen, wie diese Verschiedenheit nichts Anders ist, als ein Versuch, einen

Anstoß wegzuräumen, welchen der Gedanke dieses Nachsatzes zu enthalten schien. εὐδοκεῖν mit der Bedeutung: Wohlgefallen an etwas haben, ist im N. T. bekannt genug; συνευδοκεῖν mit dem Dativ der Sache findet sich Luk. XI, 48. Apg. VIII, 1. XXII, 20. Der Gedanke nun: Sie thun es nicht allein, sondern haben auch Wohlgefallen an denen, welche es thun, fällt beim ersten Anblick auf, und scheint eine falsche Gradation zu enthalten. Sie ist aber völlig richtig, und daß P. sie macht, lehrt uns ihn als Kenner des menschlichen Herzens kennen. Lange kann der Mensch im Dienste des sündlichen Triebes das Böse selbst begehn, ehe er aufhört es an Andern, wo er unbefangen urtheilt, zu verdammen; es ist die tiefste Stufe der Versunkenheit, wenn er bis dahin gekommen ist, daß er am Anblick der Sünde Wohlgefallen findet; hier freut er sich des Bösen darum, weil es böse ist.

Ueber den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden, welcher durch das Rel. οἵτινες ausgedrückt wird, sagen die wenigsten Ausleger etwas; Hunn. nennt ihn eine exaggeratio scelerum relatorum, Brenz findet eine occupatio eines Einwurfs darin; S. Schmidt, eine collectio in argumentum eorum, quae de peccatis hominum vs. 29—31. dicta sunt, welche durch folgenden Schluß zu ergänzen sey: ideoque veritatem in injustitia detinuerunt, ut excusabiles non sint, sed ira dei super illis manifesta sit. Nach Tholuck „will der Ap. das Gemählde der sittlichen Verirrungen der Heiden in diesen Worten vollenden, und gleichsam die höchste Spitze derselben bezeichnen, andererseits liegt ihm daran, den Hauptgedanken noch einmal einzuschärfen, daß die Heiden wegen aller dieser Verirrungen schuldig sind." Diese Auffassung kann man für richtig anerkennen; P. beschließt die bisherige Verhandlung, die mit der bloßen Aufzählung und Zusammenstellung einzeler Laster zu matt endigen würde, mit einem, das Allgemeine der menschlichen Versunkenheit nochmals umfassenden, und in seiner ganzen Tiefe darstellenden Gedanken.

Zweites Kapitel.

Die erste Frage, die sich schon bei flüchtiger Lesung des folgenden Abschnitts darbietet, ist die, an wen derselbe gerichtet sey? ob noch immer an die Heiden, oder an die Juden, oder an beide zugleich. Manche Ausleger denken an die Heiden, und zwar speciell an die röm. Obrigkeiten, doch mit Anwendung auch auf Andere, Chrys., Theoph., Theod., Oecum., Grotius; von den bessern Heiden, die, weil sie an jenen Lastern nicht Theil nehmen, diejenigen verdammen, welche sie ausüben, Carpzov; von den Philosophen Clericus. Doch dieser Annahme steht entgegen, theils, daß V. 9 ff. kaum zu einem Andern, als einem Juden, gesagt werden konnten, theils daß V. 17. sich so eng an das Vorhergehende anschließt, (in den Worten εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ) daß man deutlich sieht, P. hatte vorher und nachher einerlei Person im Sinne. Daher ist auch in neuern Zeiten die mir zuerst bei Balduin vorgekommene Ansicht, daß hier schon der Uebergang zu den Juden gemacht werde, fast allgemein geworden, und ist ohne Zweifel als richtig anzusehen; nur ob der Apostel die Juden allein meine, oder die Heiden mit, ist noch die Frage. Es findet sich diese Ansicht bei Augustin: non solum gentiles, sed etiam Judaeos; also eigentlich und zunächst Jene, nur mit eingeschlossen diese, was nicht richtig seyn kann; bei Weller und A., und mit ihr verwandt ist die, daß völlig allgemein

von allen Menschen, welche sich ein Urtheil über ihre Brüder anmaßen, die Rede sey, bei Erasmus, Beza, Calov, S. Schmidt und A. Obwohl es aber wahr ist, daß das, was im Anfange dieses Kapitels gesagt wird, auch zu den Heiden hätte gesagt seyn können, so scheint doch das oben Angeführte dafür zu sprechen, daß P. in seinem Sinne gar nicht die Heiden, sondern bloß die Juden gehabt habe; nur daß er sie hier noch nicht mit Namen nennen wolle, um nicht durch allzurasches Eingreifen in ihren Dünkel sich den Weg in ihre Herzen zu verrsperren, vielmehr durch kluge Behandlung sich diese zu eröffnen, indem er sie erst von der Sache überzeugte, ehe er sie merken ließ, daß er sie selbst dabei im Sinne habe. Die Anrede ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων bezeichnet die Juden gerade mit derjenigen Eigenschaft, in welcher er sie hier zu betrachten hatte; zuerst nehmlich war es eben der Jüdische Dünkel, welcher alles, was nicht jüdisch war, schlechthin verachtete und verurtheilte, dessen Bekämpfung sich Paulus in der Abhandlung, in welcher wir uns befinden, vorgenommen hatte; sodann aber hatte die Schilderung der Heidenwelt, die er so eben vollendet, den Trieb des lieblosen Urtheilens in seinen jüdischen Lesern recht anregen müssen, und sie wohl zu der schadenfrohen Bemerkung hinführen können, daß doch hier endlich Paulus den Heiden recht die Wahrheit sage, und so konnte er sie nicht besser bezeichnen, als indem er sie κρίνοντας nannte. Uebrigens bedeutet hier κρίνειν nicht geradezu verurtheilen, wie schon das entgegengesetzte κατακρίνειν lehrt, sondern nur beurtheilen, aber freilich mit der klar genug hervortretenden Nebenvorstellung, daß dieses Urtheil ein Verdammungsurtheil sey. Vgl. XIV, 3. Kol. II, 16. Der Grund aber, warum ein Solcher keine Entschuldigung habe, wird in dem Folgenden dargestellt: ἐν ᾧ γὰρ — ὁ κρίνων. ἐν ᾧ kann zweierlei bedeuten: in eben dem Stücke, worin ꝛc., oder: zu derselben Zeit, wo ꝛc. d. h. während ꝛc. Das letztere scheint passender; die Erklärung eo, quod, dadurch daß ꝛc, welche Beza, Turretin und A. gegeben, läßt sich nicht rechtfertigen. Der Gedanke, daß, wer das Nehmliche thue, als der Andere, über den er urtheilt,

in seinem Urtheile sich selbst mit verurtheilt, ist klar und richtig. Daher fragt sich nur noch, was P. dabei gedacht, daß er diese Rede durch διὸ an das Vorherg. angeknüpft. Sie hat die Form einer Folgerung, und doch weder aus dem Gesammtinhalt der vorigen Darstellung, noch aus den letzten Worten des ersten Kp. folgt das, was er sagt. Entweder also man muß annehmen, es solle die Part. nur den Uebergang anzeigen, wie auch οὖν bisweilen (So Cramer), oder Paulus habe einige dazwischen liegende Gedanken nicht ausgesprochen, deren Ergänzung jedoch hier etwas unsicher seyn möchte; oder endlich, er knüpfe an die Worte an, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, so daß er eigentlich hätte sagen sollen διὸ καὶ σὺ ἀναπολ. etc. „Jeder, der so handelt, ist des Todes würdig; also kannst auch du dem Urtheil nicht entgehen, der du wegen besserer Erkenntniß dich über jene zu urtheilen unterfängst.“ Dies möchte vielleicht am besten passen.

V. 2. Οἴδαμεν. Wir wissen. Wen meint der Apostel? Nach der Meinung vieler Ausleger die Juden, vermöge ihrer Offenbarung; es ist aber durchaus nicht nöthig, ein so bestimmt begrenztes Subjekt zu denken; der Gedanke ist ganz allgemein dieser: es ist eine bekannte, ausgemachte Wahrheit. κρίμα bezeichnet im N. T. sowohl das Gericht selbst (judicium), z. B. Apg. XXIV, 25.; als auch das im Gericht, oder sonst wo gefällte Urtheil, Matth. VII, 2.; doch gewöhnlich mit der Nebenvorstellung des Verdammungsurtheils, und auch der daher fließenden Strafe; vgl. III, 8. XIII, 2. 1. Kor. XI, 29. 34. Gal. V, 10. al. Im Prädikat kann ἐστιν entweder als bloße Copula gefaßt werden, in welchem Falle κατ' ἀλήθειαν die Stelle eines Adjektivs vertritt, wie es Heumann und A. genommen haben, oder als wahres Prädikat, wodurch κατ' ἀλ. adverbiale Bestimmung wird. Das letztere ziehe ich vor, weil es mir grammatisch genauer scheint. Was aber bedeutet dann κατ' ἀλήθειαν? Raphelius bringt aus Polyb. einige Stellen bei, wo es bedeute: in Wahrheit, re vera, und giebt daher unserer Stelle den Sinn: Gott richtet sicherlich, gewiß, über die, welche so

handeln. Koppe und Ammon stimmen bei; aber schon Wolf hat richtig bemerkt, daß diese Bedeutung dem hellenist. Gebrauche fremd sey, und κατ' ἀλήθειαν vielmehr heiße: der Wahrheit angemessen, d. h. gerecht, wie auch im Lat. verus und justus verwandte Begriffe haben, mit Vergleichung von Prov. XXIX, 14. ἐν ἀληθείᾳ κρίνοντος πτωχούς. Nimmt man nun die erste Fassung von ἐστιν, so ist der Sinn dieser: Es ist bekannt, daß Gottes Urtheil über die, welche so handeln, gerecht ist; und wir erhalten eine Aussage über Gottes Urtheil; dagegen nach der zweiten: Es ist bekannt, daß Gottes Urtheil über die ergeht, welche so handeln, und zwar der Wahrheit gemäß d. h. in Gerechtigkeit; und der Satz lehrt, wohin ein solches Handeln führe. Jener gehört nicht hieher, dieser wird wesentlich erfordert; also ist unsere Auffassung auch von Seiten des Sinnes vorzuziehen. An V. 1. schließt sich dieser Gedanke nur in Bezug der letzten Worte τὰ αὐτὰ πράσσεις an, daher δὲ völlig richtig steht: atqui scimus etc. Daraus folgt der Schluß: Folglich kannst du dem Urtheile Gottes nicht entgehen, den jedoch P. nicht unmittelbar vorträgt, sondern den stillschweigend ausgesprochenen V. 3. durch Vorhaltung der Absurdität, das Gegentheil erwarten zu wollen, befestigt. Hierdurch ist zugleich offenbar, daß dieser Vers besser mit ἢ als mit δὲ angeknüpft werden würde. So Turretin: an putas etc.? u. A. Die vollständige Wiederholung in den Worten ὦ ἄνθρ. — ποιῶν αὐτά dient dazu, das Widersinnige solchen Wahnes hervorzuheben; auf σὺ liegt ein Hauptnachdruck, und daß eine solche Meinung unter den Juden wirklich Statt gefunden, dafür wird zum Beweise Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II. Kap. 4. angeführt. λογίζεσθαι sollte seiner Abstammung wegen nur ein verständiges Denken bezeichnen, bezeichnet aber im N. T. auch den bloßen Wahn, vgl. XIV, 14. 2. Kor. X, 2.

V. 4. ist χρηστότης Güte, Milde, die sich in Erzeigung von Wohlthaten offenbart, wie XI, 22. 2. Kor. VI, 6. Gal. V, 22. Eph. II, 7. al. πλοῦτος τῆς χρ. eine bei Paulus nicht seltene Bezeichnungsart, vgl. IX, 23. XI, 33.

Eph. I, 7. Grotius weist den Hebraismus für רב aus Ps V, 8. LXIX, 17. CVI, 7. nach. ἀνοχή und μακροθυμία sind nicht im Wesen, sondern bloß im Begriffe unterschieden; jenes ist die Eigenschaft dessen, der den Sünder erträgt, dies dessen, der lange verzieht, ehe er in Zorn ausbricht, beides Geduld, oder die der μακρ. nachgebildete Langmuth. μετάνοια scheint bei P. einen minder umfassenden Begriff zu haben, als in den Evangelien, wenigstens 2. Kor. VII, 9. 10. ist es bloß Reue, und an unserer Stelle nicht sowohl das Ganze der Sinnesänderung oder Bekehrung, als vielmehr die Buße und Betrübniß über seine Sünden. Die Güte Gottes führt dazu, ἄγει, d. h. hat den Zweck, sie zu Wege zu bringen; auch dann, wenn sie ihn nicht erreicht. Die Part. ἢ am Anfange hält Koppe sonderbar genug für interrogativ, und verbietet sie; oder zu übersetzen, ohne jedoch ihren Accent zu ändern. Die Worte καταφρονεῖν und ἀγνοεῖν bedeuten bekanntlich verachten und nicht wissen. Auch kann man wirklich das Verhalten dessen, welcher durch alle die Güte Gottes, deren er genießt, sich nicht zur Besinnung bringen läßt, nicht fragt, was er dafür schuldig sey, sondern fortlebt, als müßte es so bleiben, wohl mit Recht eine Verachtung der göttlichen Güte nennen, und hat nicht nöthig, dem Worte mit Cramer eine andere Bedeutung: sich eine falsche, unwürdige Vorstellung bilden, beizulegen. Aber freilich kann dann entweder ἀγνοεῖν nicht heißen: unbekannt mit etwas seyn, oder das Partcip die causale Bedeutung nicht haben, die es zu fordern scheint. Denn Nichtwissen kann nicht Ursache des Verachtens seyn; daher es denn Grot., Turr., Cramer, Böhme, Koppe, Tholuck durch Nichtbeachten erklären, und sich auf den Gebrauch von ידע berufen. Ginge dies nicht, so müßte ἀγνοῶν für καὶ ἀγνοεῖς gesetzt angenommen werden.

V. 5. wird in den Ausgaben gewöhnlich durch ein Fragezeichen von V. 4. getrennt, als ginge hier eine neue Periode an; ich glaube aber, P. wollte eigentlich die Frage fortsetzen, und fügte nur nachher andere Gedanken an, wodurch die Frageform verdunkelt wurde. Am klarsten wird dies, wenn man

τοῦ πλούτου τῆς χρ. in Gedanken ein μὲν hinzugesetzt, welchem das δὲ in unserem V. entspricht. πλήρωσις, gleich πληροφορία, passendes Bild für die Verstocktheit oder Fühllosigkeit eines Gemüths, das sich durch die Erfahrung der göttlichen Güte nicht beugen noch erweichen läßt. Drig.: cor durum in scripturis dici videtur, quum mens humana, velut aera frigore iniquitatis obstricta signaculum imaginis divinae non recipit. θησαυρίζειν. Bekanntlich sind θησαυροὶ Vorrathskammern zur Aufbewahrung nützlicher oder werthvoller Dinge; also θησαυρίζειν τι etwas aufhäufen, aufspeichern, für künftigen Gebrauch; vgl. Matth. VI, 19. 20. Luc. XVI, 2. θησ. ἑαυτῷ ὀργήν, sich Zorn aufhäufen, eine aus der Vorstellung eines allgemeinen Gerichts- und Vergeltungs-Tages nothwendig herfließende Redensart. Verbindet man ἐν ἡμέρᾳ mit ὀργῆς, so ist es nicht nöthig ἐν für εἰς gebraucht zu erklären. Der Tag des Zornes ist der Gerichtstag, dessen Vorstellung sich vornehmlich aus den prophetischen Schilderungen des A. T. von dem gebildet hatte, was dort der Tag des Herrn genannt wird, wie Gott, entweder selbst, oder durch seinen Gesandten, den Messias, kommen werde den Erdkreis zu richten. Es wird derselbe hie und da mit ziemlich schreckhaften Farben dargestellt, hatte aber durch die Veränderungen, welche die Messiasidee erlitten hatte, einige Modificationen erhalten müssen, und sich mit der Vorstellung vom Ende der Welt verbunden, wodurch er letzter Tag geworden war. δικαιοκρισία, gerechtes Gericht, kommt im N. T. nicht weiter vor. Andere Stellen s. in Bretschn. Lex. Hier aber ist eine doppelte Lesart. Die von Griesbach beibehaltene ἐν ἡμ. ὀ. καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τ. θ. giebt einen sehr bequemen Sinn: am Tage des Zorns und der Offenbarung der göttlichen Richtergerechtigkeit, welche in sofern offenbart wird, als sie jetzt noch verborgen, d. h. noch nicht als Erscheinung in die Wirklichkeit eingetreten und der Menschheit in Thatsachen kund geworden ist. Aber für die andere ἀποκαλ. καὶ δικαιοκρ. spricht eine solche Menge von Zeugen, an Handschr., Uebers. und Vätern, daß, wenn sie nicht in sich selbst schlechthin

wahrscheinlich ist, man sich ihrer Anerkennung mit Matthäi, Koppe, Knapp, Vater u. A. nicht entziehen können wird. Dies aber ist sie nicht, nur etwas schwerer als die andere. Sie zu erklären finden sich zwei Wege; entweder man nimmt mit Flatt ἀποκ. καὶ δικαιοκρ. für ἀποκ. δικαιοκρισίας, wo durch der Sinn der andern Lesart wieder hervortritt, oder, wie die Worte lauten, jedes für sich, ὀργή, ἀποκ., δικαιοκρ., was Böhme als eine Empfehlung dieser Lesart wegen der drei Wörter χρηστότης, ἀνοχή, μακροθυμία hält, ohne sich weiter darüber zu erklären. Dann kann ἀποκάλυψις kaum etwas anders seyn, als worauf Origenes schon gedacht, nehmlich die Offenbarung aller, auch der verborgensten menschlichen Gedanken und Handlungen, die an jenem Tage Statt finden soll. Vgl. V. 16. 1. Kor. IV, 5. Diese Auffassung scheint nicht ohne Empfehlung zu seyn.

Der Gedanke des 6ten Verses, der nur mit Veränderung der Person das Verbi ganz aus Ps. LXII, 13. ist, hat an sich keine Schwierigkeit. Aber hier erheben die ältern Lutherischen Exegeten die Frage*): wie sich dies vertrage mit der Lehre Pauli von der Seligkeit durch den Glauben allein? Ob er denn also doch ein Verdienst der Werke anerkenne? u. s. f. Wie sie im Sinne ihres Systems darauf antworten, ist hier nicht nöthig zu berichten; aber aus dem Sinne des Apostels muß eine Antwort gegeben werden. Zuerst nehmlich ist es gar nicht einmal ganz richtig, daß Paulus die Seligkeit vom Glauben allein ableite, sondern nur die δικαιοσύνη, nach deren Empfang er ein sittliches Leben und Streben, wie ers V. 7. beschreibt, ohne allen Zweifel als Bedingung des einstigen Heilsgenusses im Reiche Gottes ansieht und einschärft; also sehr wohl sagen kann, am letzten Tage vergelte Gott einem Jeden nach seinem Thun hienieden. Sodann aber darf nicht vergessen werden, daß, wenn auch dies nicht wäre, er sich

*) Nach Seb. Schmidt scheint man sie für antiquirt angesehen zu haben; Tholuck ist der erste mir bekannte Ausleger, der sie wieder berührt und zu beantworten sucht.

noch nicht widersprechen würde, indem er hier gar nicht davon spricht, wie es seyn wird, seit der neue Gnadenweg von Gott vorgezeichnet worden ist, sondern davon, wie es schlechthin, ohne alle Rücksicht darauf, und ursprünglich gewesen ist; wobei er die Frage ganz auf der Seite liegen läßt, ob wirklich je ein Mensch dahin gekommen sey, oder habe kommen können, daß Gott ihm als gerechter Richter ewiges Leben verleihen könne. Die Heilsanstalt in Christo ist eine Abhülfe für die Unvermögenden, hebt aber auch nach Pauli Sinn die ursprüngliche Regel nicht auf, daß wenn der Mensch den Willen Gottes erfüllen könne, diese Erfüllung ihm das ewige Leben bringe. Unter diesem Namen nehmlich wird V. 7., wo die bis V. 10. fortgesetzte Exposition des Hauptgedankens anhebt, der Lohn der Frömmigkeit, abhängig von ἀποδώσει, dargestellt. Daß auch bei Paulus die ζωὴ αἰώνιος mehr umfasse als den nackten Begriff des endlosen Seyns, daß auch er darunter alles das begreife, was irgend das sittliche Gemüth sich von ewigem Gut ersehnen mag, leidet keine Frage; doch scheint es mir, als habe er den Begriff nicht ganz so weit wie Johannes gefaßt, wie schon daraus hervorgeht, daß die ζωὴ αἰών. des Joh. an gar keine Zeit gebunden ist, und schon hienieden eintritt, die des Paulus aber erst nach jenem Gericht. Von der Betrachtung der Gabe wenden wir uns zu der des Empfängers. Aber hier finden wir einige Verwirrung. Die einfache und natürlichste Construktion, die eben daher beibehalten werden muß, bis wichtige Gründe für ihre Verlassung entscheiden, ist diese: ἀποδώσει ζωὴν αἰώνιον τοῖς δ. καὶ τ. κ. ἀφθ. ζητοῦσι καθ' ὑπομονὴν ἔ. ἀγ., und so verbindet Origenes, Erasm., S. Schmidt, Wolf, Turr., Heum., Carpz., Chr. Schmidt, Cramer, Böhme, Rosenm., Flatt, Tholuck. Von dieser unterscheidet sich die Erklärung derer, welche τοῖς — ἀγαθοῦ in einen Begriff verbinden, als Bezeichnung der Empfänger des Heils, wozu wahrscheinlich das τοῖς ἐξ ἐριθείας Vers 8. die Veranlassung gegeben hat. Von ihnen erklären Ambr., Schol., Andere die Worte: δόξαν — ἀφθαρσίαν als Objektsakk. des Verbi ἀποδώσει, und

verbinden ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον, was ein unerträgliches Hysteroteron abgeben würde, ohne Noth, die nicht vorhanden, gar nicht anzunehmen. Andere nehmen zwar τοῖς — ἀγαθοῦ als zusammengehörig, verbinden aber dann ζητοῦσι δ. κ. τ. κ. ἀφθ. als Verbum mit seinem Akkus. Beza in der zweiten Ausgabe verbindet zwar τοῖς ζητοῦσι, will aber ἔργον ἀγ. δόξαν zusammen nehmen, was schwerlich Beifall finden möchte. Die dritte der genannten Erklärungen hat in Griesbachs und Knapps Ausgaben Platz erhalten; ich urtheile aber, daß sie der einfachen und natürlichen nur dann vorgezogen werden dürfe, wenn diese entweder gar keinen, oder einen unpassenden, oder unpaulinischen Sinn darbietet; nun nicht, so gebühre dieser der Vorzug. Sie ist daher zu prüfen. Das ewige Leben, sagt nach ihr der Ap., wird Gott denen geben, welche (nach der andern giebt er es τοῖς — ἔ. ἀγ. darum weil sie ꝛc.) δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν suchen. Was heißen diese Ausdrücke? Ist es Pauli Wille, daß man sie suche? Kann ζωὴ αἰώνιος als Frucht dieses Suchens angesehen werden? ἀφθαρσία, Unvergänglichkeit, bedarf nicht weiterer Erklärung; wir erinnern uns an Stellen wie 1. Kor. XV, 53. ff. 2. Kor. IV, 17. 18., die uns das Ewige und Unvergängliche als Ziel des eigenen Sehnens für den Apostel darstellen. Nur Ch. Schmidt übersetzt incorruptam sanctitatem, mit Beziehung auf VIII, 21. Gal. VI, 8., woraus gar nichts für seine Meinung folgt; die Stelle Eph. VI, 24. aber, auch wenn sie dies bedeuten sollte, stellt die ἀφθ. nicht als Ziel in der Zukunft dar, um mit der unsrigen verglichen werden zu können. δόξα und τιμὴ sind Synonyme, um der Fülle der Rede willen verbunden, und im Wesen gar nicht unterschieden; nur δ. braucht daher erklärt zu werden. Aus unserm Briefe kennen wir bisher das Wort nur als Majestät und Herrlichkeit, folglich als etwas äußeres, das kein würdiges Ziel des Strebens für ein sittliches Gemüth, wie Paulus, scheint. Aber nicht allein haben Stellen wie VIII, 18 — 21. 1. Kor. XV, 42., wo eine künftige δ. verheißen wird, gewiß einen sittlichen Gehalt, sondern auch, wenn er

III, 23. von einer δόξα θεοῦ redet, deren der Mensch im Stande der Sündigkeit entbehre, aber diejenigen, welche mit Gott versöhnt sind, wieder theilhaft werden sollen (V, 2. 1. Thess. II, 12.), so können uns dergleichen Stellen lehren, daß er unter δ. das Ganze des bessern, herrlichern Zustandes denkt, zu welchem der jetzt in Unvollkommenheit befangene Mensch emporgehoben werden soll. Wir erhalten demnach die Vorstellung von Personen, welche aus dem gegenwärtigen Zustande der Mangelhaftigkeit, Niedrigkeit und Vergänglichkeit zu einem vollkommnern, erhabnern, und unvergänglichern hinanstreben; wir finden, daß P. dies Streben selbst habe und überall fordere; wir begreifen auch, daß, wenn demjenigen, welcher darnach sucht, ζωὴ αἰώνιος gegeben werde, er gerade erhalte, was er sucht, sein Loos mit seinem Streben in den besten Einklang trete; wir dürfen uns also bei dieser Auffassung beruhigen. Nur κατ' ὑπομ. ἔ. ἀγαθοῦ ist noch zu erklären. Der Sing. ἔργον kann mit Absicht gesetzt seyn, um darauf hin zu deuten, wie es nicht auf einzele ἔργα ankomme, sondern auf Ein ἔργον, d. h. eine durchgängig sittliche Richtung des gesammten Handelns*). Doch möglich auch, daß er nichts Besonderes damit bezweckt. ὑπομονή, im N. T. gewöhnlich die Geduld, welche Unangenehmes trägt; die Ableitung von ὑπομένειν aber, d. h. tolerare, beharren überhaupt, giebt den allgemeinen Begriff der Standhaftigkeit, perseverantia, welcher an unsrer Stelle paßt, mit welcher 1. Thess. I, 3. am besten verglichen wird. So wie dort ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος standhaftes Beharren in der Hoffnung, so hier ὑπομ. ἔ. ἀγ. standhaftes Beharren im sittlichen Handeln, das sich durch die entgegenstehenden Schwierigkeiten oder Verführungen nicht abbringen läßt. So die Ausleger, ältere und neuere, fast durchgängig. κατὰ nehme ich instrumental, wie IV, 16. 1. Kor. XIII, 8. (vgl. mit den fg. Bff.). Demnach wird das ewige

*) So scheint Klee in seinem „Commentär über des Apostel Paulus Sendschreiben an die Römer". Mainz, 1830. den Sinn zu fassen. Ich erhielt seinen mehr theologischen als exegetischen Commentar erst bei Ausarbeitung dieser Stelle.

Leben denen zu Theil, welche durch standhaftes Beharren im sittlichen Handeln nach der Erlangung eines bessern, herrlichen und unvergänglichen Zustandes streben; und da nun gegen einen solchen Sinn gar nichts eingewendet werden kann, so halten wir uns nicht berechtigt, irgend einer andern Erklärung zu Liebe die von uns verfolgte natürliche Wortverbindung aufzugeben.

V. 8. werden wir ein Verlassen der begonnenen Construktion gewahr, indem anstatt eines von ἀποδώσει abhängigen Akkus. auf einmal der Nominat. folgt. Paulus ist in solchen Dingen bekanntlich nicht genau; möglich auch, daß ihn zur Vermischung ein Gefühl leitete, ὀργὴ καὶ θυμὸν ἀποδόσει lasse sich nicht wohl sagen; eine divinam peritiam ja doch, wie Origenes deßhalb in dieser Anomalie findet, weil ὀ. καὶ θ. nicht von Gott gegeben werde, sondern eine natürliche, selbst verschuldete Folge der Sünde sey (Theoph. stimmt bei), kann in unsern Tagen schwerlich mehr Jemand darin entdecken. Hinsichtlich der Lesart ist zu bemerken, daß Orig. die Stelle beständig so behandelt, daß καὶ vor ἀποδώσει von ihm nicht gelesen seyn kann. Giebt es Handschr., worin es fehlt? Gehört es aber in den Text, so bildet τοῖς ἐξ ἐριθείας Einen Begriff. Zur Erklärung desselben bemerken wir zuerst, daß der Ausdruck mit οἱ ἐκ περιτομῆς IV, 12. οἱ ἐκ νόμου IV, 14. und den bei Johannes besonders häufig vorkommenden Formeln, εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, τοῦ διαβόλου, τῆς ἀληθείας ꝛc. zu vergleichen ist, in welchen allen der Sinn liegt: eine gewisse Eigenschaft an sich haben, welche sie dem, was das Subst. anzeigt, ähnlich macht, wie der Sohn dem Vater ähnlich ist, indem diese Ausdrücke ziemlich gleichbedeutend mit dem andern: υἱόν τινος εἶναι sind. Vgl. m. christl. Philos. Th. 2. S. 252. f. Demnach sind οἱ ἐξ ἐριθείας diejenigen, welche die Eigenschaft der ἐριθεία*) an sich haben. Aber was heißt ἐριθεία? Orig., in dessen lat. Uebersetzung contentio steht, erklärt es so, daß man sieht, er verstehe

*) So nehmlich, nicht ἐρίθεια, ist das Wort zu accentuiren, denn es kommt von ἐριθεύω.

Rechthaberei darunter, ähnlich Theophyl.; Chrys. nimmt es als φιλονεικία. Erasmus, der das καὶ zu ignoriren scheint, überſetzt perverse, contentiose, Beza, der Greg. Nyſſ. folgend, eine falſche Flexion ἔρις, ἔριδος annimmt, litigiosis s. contentiosis, mit ihm Calov., Alee. Eben darauf läuft eine Menge Erklärungen bei S. Schmidt S. 134. hinaus. Justin.: qui rixandi et contendendi studio ducuntur; eben ſo Ch. Schmidt; Clarius und Carpzov, denken an criſtiſche Philoſophen; alle leiten das Wort von ἔρις oder ἐρίζειν ab, und haben den Begriff der Zankſucht, ohne weder die Etymologie erweiſen, noch darthun zu können, was grade dieſe hier an dieſer Stelle ſolle. Neben dieſen eine andre Klaſſe von Auslegern, welche ſich auf die LXX. beruft, wo für מרי aufrühriſch, widerſpenſtig ſeyn, ἐριθεύειν ſtehe, nimmt es als Widerſpenſtigkeit, entweder gegen Gott, oder gegen die Wahrheit. So Grotius: id est, τοῖς ἐρίζουσι, int. contra deum, quod de idololatria dici solet, mit Beziehung auf Heſek. XII, 2. wo aber בֵּית מְרִי durch οἶκος παραπικραίνων überſetzt iſt, Gen. XXVI, 35. 1. Sam. XII, 14. 15. Deut. XXI, 18., wovon die zwei erſten Stellen ἐρίζειν ſie מָרִיר, die letzte ἐριθεστής für מֹרֶה, keine ἐριθεία hat. Desgl. Cramer, Böhme, Roſenm., Koppe, Flatt, Tholuck. Der Sinn würde paſſen, aber grammatiſch begründet iſt die Erklärung nicht, und ich glaube nicht zuviel zu thun, wenn ich behaupte, das Wort habe ſeine Erklärung noch nicht gefunden. Das Folgende mag ein Verſuch ſeyn, ſie zu geben. Stammwort iſt ἔριθος, deſſen aus Hom. hymn. in Merc. 296. erkennbare Quantität ſchon allein gegen jede Verwandſchaft mit ἔρις ſtreitet, und bedeutet einen Tagelöhner oder überhaupt Lohndiener: Heſych.: ἔριθος οἱ γεωργοὶ παρὰ τὸ τὴν ἔραν ἐργάζεσθαι, ἥτις ἐστὶ γῆ. καταχρηστικῶς δὲ καὶ οἱ ἐριουργοὶ ἢ μισθωτοί. Derſ.: ἐρίθοισιν, ἐργάταις, γεωργοῖς. Demoſth. g. Eubul. p. 1313. Reisk. ſagt, viele einſt reiche Weiber wären jetzt τιτθαὶ καὶ ἔριθοι καὶ τροφήτριαι, Lohndienerinnen. Davon ἐριθεύειν

und ἐριθεύεσθαι, um Lohn dienen, sich etwas zu verdienen suchen; Hesych.: ἐριθεύει, εἰκῇ ἐργάζῃ, μάτην. Die Glosse nützt wenig, und das εἰκῇ und μάτην mag an bestimmter Stelle der Zusammenhang gegeben haben. Tob. II, 11. ἡ γυνή μου Ἄννα ἠριθεύετο ἐν τοῖς γυναικείοις. Aus der Bedeutung: sich zu verdienen suchen, muß die zweite hervorgegangen seyn: sich die Volksgunst zu erwerben suchen, eine Faktion machen, durch Geld und Rednerkünste sich emporbringen, auf welche sich Hesychius Glossen beziehen: ἠριθευμένων, παφιλοτιμημένων. ἠριθεύετο, ἐφιλονείκει; desgl. δεκάζεσθαι bei Suidas, und die in Schn. Lex. citirten Stellen aus Philo: ἀστασίαστα καὶ ἀνεριθεύτα, ἡγεμονία ἀφιλόνεικος καὶ ἀνεριθεύτος*), und der Gebrauch vom Ambitus bei Wahlen, den Schneider aus Arist. Polit. V, 5. anführt. Der griechische Gebrauch des Verbums steht also fest. Nun kann ἐριθεία nur zweierlei bedeuten, Lohndienst, und faktiöses Wesen, in Gesinnung oder That. Wir betrachten die Stellen, wo es im N. T. vorkommt. Jak. III, 14. 16. steht es in Verbindung mit ζῆλος πικρός, aemulatio, invidia, als Quellen des Rühmens und Lügens gegen einander, der ἀκαταστασία und jeder schlechten Sache; hier könnte freilich auch contentio einigermaßen passen; aber eigentlich ist sie, d. h. Zank oder Streit, die Folge der ἐριθεία; Widerspenstigkeit paßt weder in Bezug auf Menschen noch auf Gott; wohl aber eine selbstsüchtige Gesinnung, die sich erheben, den andern ausstechen will, d. h. die griech. ἐριθεία aufs Privatleben übergetragen. Gal. V, 20. ist 1) ἐριθ. von ἔρις, das besonders vorangeht, bestimmt geschieden; 2) an die Bedeutung der Auflehnung gegen Gott und Wahrheit gar nicht zu denken; 3) in der Reihe ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι (seditiones), αἱρέσεις ꝛc. die griech. Bedeutung sehr passend. Das Nehmliche gilt von 2. Kor. XII, 20. Phil. II, 3., in einer Ermah-

*) Die ich wegen mangelnder Ortsangabe nicht nachsehn konnte, so wie ich die folgende aus Aristoteles in der Casaub. Ausgabe von 1605. nicht habe finden können, so sehr ich gesucht.

mung zu Demuth und Einmüthigkeit, wird ἐριθ. mit πανοδοξία, Ehrgeitz, kaum etwas anders bedeuten können, als ein selbstsüchtiges, ambitiöses Streben. Endlich Phil. I, 16., wo οἱ ἐξ ἐριθείας entgegengesetzt sind τοῖς ἐξ ἀγάπης, könnten die Vertheidiger von contentio sich freilich auf V. 15. διὰ φθόνον καὶ ἔριν berufen; doch läßt sich auch dort die griech. Bedeutung rechtfertigen, weil von solchen die Rede ist, welche durch ihr Predigen die Apostel stürzen wollen, ohne Zweifel um sich zu erheben; und daß er grade dasselbe habe sagen müssen, wie V. 15., läßt sich nicht beweisen. Auch fürs N. T. und die paulin. Briefe ist sonach die Bedeutung festgestellt, und zwar harmonisch mit dem griech. Sprachgebrauch. Da scheint es, als ließe sich dieselbe an unsrer Stelle, der einzigen übrigen, nicht abweisen. Freilich ein so specieller Ausdruck, gegenüber den ganz allgemeinen des 7ten Verses, und hinterdrein auch hier wieder allgemeinere, sprechen stark dagegen, ja ziehn hinüber, trotz dem Gesagten, zu der Erklärungsart derer, welche Widerstreben gegen Gott darin finden wollen. Doch Eine Betrachtung rettet vielleicht auch hier den Sprachgebrauch der Griechen. Der Apostel nehmlich spricht zwar hier ganz allgemein, aber sein Augenmerk ist doch beständig auf die Juden gerichtet, die er in diesem ganzen Kapitel demüthig zu machen sucht durch die Darstellung, wie auch sie keine Ansprüche haben an Gottes Gerechtigkeit, von der sie nichts erwarten dürfen, als Zorn und Strafe. Gäbe es also ein unsittliches Bestreben, das ihnen gerade ganz besonders eigen wäre, und machte Paulus dies besonders namhaft, als des göttlichen Zornes werth, so würden wir, meine ich, um der Zweckmäßigkeit der Rede willen das entschuldigen, was etwa an der logischen Anordnung versehen wäre. Nun aber ein solches Bestreben ist der jüdische Particularismus, gegen den der Brief streitet. Auch die Judenchristen wollten keinem Heiden Zutritt gönnen in die Kirche, überall nur selbst gelten, ihre Vorzüge geltend machen, und zu größtem Schaden des Ganzen allein die Segnungen des Christenthums genießen. Ein solches Streben gehört unter den allgemeinen Begriff der ἐριθεία, wie sie sich im Pri-

nehmen zeigt, die Aufführung desselben ist höchst zweckmäßig; sollte die Erklärung οἱ ἐξ ἐριθείας von solchen Menschen, die aus Egoismus nur allein gelten wollen, ob auch alle Andere untergehn, so ganz verkehrt, und ohne Empfehlung seyn; oder, gegründet auf rein philologisches Untersuchen, den Vorzug verdienen vor andern, denen diese Eigenschaft abgeht? Ich gehe weiter. Das Uebrige ist leicht; was ἀληθεια sey ist I, 18. gezeigt, ἀπειθοῦσι τῇ ἀλ. erklärt sich selbst; πειθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ vornehmlich um des Gegensatzes willen gesagt, doch darf man nur die ἀδ. von dem innern unsittlichen Triebe des Menschen verstehn, um auch diesen Ausdruck gerechtfertigt zu finden.

Im 9ten Verse wird der eben ausgesprochene Gedanke noch einmal wiederholt, und etwas erweitert. Wahrscheinlich war es nur die Absicht des Apostels, diesen Satz von der Strafe der Gottlosigkeit zu wiederholen, und V. 10. von den Belohnungen der Tugend wurde bloß Anhangsweise hinzugefügt; daher ich auch V. 8. und 9. nicht durch Punkt, sondern nur durch Komma von einander trennen würde. θλίψις (hebr. צָרָה Gen. XLII, 21.), ein im N. T. nicht seltener Ausdruck, eigentlich Drängen und Stoßen, dann aber Noth, Jammer, Trübsal, zu bezeichnen. στενοχωρία, eig. angustia, Enge des Raums (Plat. Theät. p. 195. A.), im A. und N. T. Verlegenheit, Angst, Noth; bei Paulus stets in Gesellschaft von θλῖψις, s. VIII, 35. 2. Kor. VI, 4., eine Verbindung, die auch in der LXX vorkommt, z. B. Jes. VIII, 22. für צָרָה וַחֲשֵׁכָה XXX, 6. für צָרָה וְצוּקָה. Den Unterschied beider erkennt man am deutlichsten aus 2. Kor. IV, 8. ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι· in allen Dingen gedrängt oder geplagt, aber nie in Verzweiflung oder Rathlosigkeit versetzt. In den Worten ἐπὶ — ἀνθρώπου will man einen Hebraismus für ἀνθρ. allein finden; ich sehe aber nicht, warum es hebräisch seyn muß, wenn P. bemerklich macht, daß nicht der Leib des Menschen, sondern die Seele es sey, welche die Unseligkeit jenes Lebens erfahre.

Die Auslassung des Verbi macht es halb ungewiß, ob P. hier ein Urtheil ausspreche, oder eine Art von Wehe ausrufe über den Sünder. Auch in κατεργάζεσθαι hat man nicht mehr zu suchen, als im einfachen Verbum V. 10., nehmlich vollbringen. εἰρήνη, das hier zu δόξα und τιμή hinzugefügt wird, ist bekanntlich im A. und N. T. ein sehr weiter Begriff; s. I, 7. Beiden Verkündigungen fügt der Ap. die Worte bei Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, die wir schon I, 16. kennen lernten. Ein Zuerst, wie dort der Heilsverkündigung, so hier der Strafe und des Lohnes, setzt er überall für sein Volk; daß nicht Vorliebe ihn leite, lehrt V. 9.; aber Mehreres konnte ihn bestimmen; erstlich die schon oben bemerkte historische Thatsache der Erstberufung Israels, dann der Zweck des Schreibens, gerade die Judenchristen zu belehren, endlich die Ueberzeugung, daß, ob auch alles sittliche Handeln an sich gleich gut, alles unsittliche gleich schlecht sey, doch Begabung mit Unterstützungen, wie sie der Jude hatte, den Wollenden viel weiter fördern, den Widerstrebenden in viel schwerere Verantwortung bringen müsse, als den Heiden, dem diese Unterstützung abgehe. Mehr suche ich nicht in diesen Worten. Er begründet das bisher Vorgetragene durch den V. 11. aufgestellten Gedanken, es sey bei Gott keine προσωποληψία, d. h. er leitet den Grund seiner Behauptungen aus der Idee göttlicher Gerechtigkeit. Wo irgend im N. T. die Wörter λαμβάνειν πρόσωπον, προσωπολήπτης, προσωποληψία vorkommen, da bezeichnen sie immer ein ungleiches Verfahren, ein Verlassen des Pfades der Gerechtigkeit aus Rücksicht auf die äußern Verhältnisse und die Persönlichkeit der betheiligten Personen, kurz Parteilichkeit.

V. 12. Den Gedanken, daß bei Gott eine solche Parteilichkeit nicht gefunden werde, will nun P. noch weiter ausführen, und zwar in Bezug auf den bestimmten Fall, dem es hier galt, wegen der Heiden und Juden, indem er zeigt, daß jeder von beiden Theilen mit seinem eignen Maaße gemessen, d. h. nach dem, was ihm als Förderungsmittel der Sittlichkeit verliehen sey, beurtheilt werde. Er spricht hier bloß von Sol-

chen, die gesündigt haben, obwohl bisher eine doppelte Annahme Statt gefunden, Solcher, die Lohn, und Solcher, die Strafe zu erwarten haben. Der Grund hiervon scheint darin zu liegen, daß P. urtheilt, der erste Fall könne gar nicht eintreten, es könne nie die Frage werden, nach welcher Regel Gott Belohnungen ertheile, weil Niemand sich derselben würdig mache. Wenigstens ruht sie doch auf dieser Ansicht seine Ueberzeugung von dem Bedürfnisse der Erlösung und des Glaubens Jeden für alle Menschen ohne Ausnahme. οἱ ἀνόμως ἥμαρτον sind ohne Zweifel Heiden, alle diejenigen unter ihnen, welche gesündigt haben; denn von einem Unterschiede jüdischen beharrlichen und nicht beharrlichen Sündern, den Manche machen wollen, und daher hier das ἥμαρτον ohne alle Rücksicht auf den Aorist, von beharrlichem Sündenleben verstehn (s. Rosenm., Glaub.), weiß Paulus nichts. Ihm ist jeder, der gesündigt hat, ohne Unterschied dem göttlichen Gerichte hingegeben, das über ihn ergehen wird, wenn keine Versöhnung für ihn eintritt. Wollen wir doch nicht selbst die Bedeutungen der Wörter, und die Grammatik ändern, um nur die Apostel das sagen zu lassen, was wir für wahr halten! — Sie sündigen ἀνόμως, d. h. außer dem Gesetz; die Juden, welche das Gesetz haben (es giebt für P. nur Eins, nehmlich das Mosaische, das ihm die Gesammtheit der Offenbarung göttlichen Willens an die Menschen ist), sind ὑπὸ τὸν νόμον, ἐν τῷ νόμῳ, ἔννομοι; der Gegensatz ἄνομοι, welches Wort hier seine eigentliche Bedeutung: unsittlich, um des Gegensatzes willen ablegt, (vgl. 1. Kor. IX, 21. nicht aber Apg. II, 23. wie Baumann will); ihr Zustand also ἀνομία, ihr Sündigen geschieht ἀνόμως d. h. χωρὶς νόμου, ohne das Gesetz gehabt zu haben. ἀπόλλυσθαι, Gegensatz von σώζεσθαι (s. zu I, 16.), umkommen; das Schicksal des Sünders, der in der Sünde beharrt ohne Erlösung. Das Wort ist eigentlich zu nehmen, obwohl es auch in der Bedeutung, aktiv des Verlierens (Joh. XII, 25. Matth. XVI, 25, al.) und passiv des Verlorenwerdens (woher πρόβατα ἀπολωλότα Matth. X, 6. XV, 24.) vorkommt; denn der Lohn der Sünde ist der Tod (VI,

23.). Vgl. 1. Kor. XV, 18. ἀνόμως hier im zweiten Gliede muß nun bedeuten: ohne Anwendung des Gesetzes, d. h. nicht nach der Schärfe des Gesetzes. Sie werden zwar den Lohn der Sünde erhalten, dem kein Sünder von dem gerechten Richtstuhl Gottes entgehen kann, aber es wird auf sie das Gesetz nicht angewendet werden. Die Part. καὶ vor ἀπολοῦνται dient zur Bezeichnung des richtigen Verhältnisses der Folge zum Grunde. Im zweiten Theile sind οἱ ἐν νόμῳ ἁμαρτόντες diejenigen, welche im Gesetze (III, 19.) oder unter dem Gesetze stehend gesündigt haben, also die Juden. Heißt es nun von diesen κριθήσονται, so hat κρίνειν in diesen Zusammenhange und als Parallele von ἀπόλλυσθαι wirklich die Bedeutung: verurtheilen. Διὰ νόμου durch das Gesetz; d. h. mit Anwendung des Gesetzes als Maßstab der Beurtheilung.

V. 13 — 15. werden von sehr vielen Auslegern als Parenthese angesehen, und V. 16. unmittelbar an V. 12. angeknüpft. Die völlige Entscheidung kann erst bei V. 16. schon gegeben werden; für jetzt fällt soviel in die Augen, daß V. 13. so mit den Vorhergehenden zusammenhänge, daß, wenn nicht im Verfolg eine andere Nothwendigkeit sich darthue, Niemand auf den Gedanken einer Parenthese fallen könne. Wir haben einen Satz vor uns, welcher, in unmittelbarem Zusammenhang mit den letzten Worten, dazu dienen kann und soll, die Behauptung, auch die Juden, wiefern sie sündigen, seyen dem göttlichen Strafgerichte unterworfen, zu rechtfertigen. Ἀκροαταὶ τοῦ νόμου. Hörer des Gesetzes, im Gegensatz gegen die ποιηταὶ desselben, d. h. die, welche es erfüllen, wie Jak. I, 22 — 25. Es ist bekannt, daß nicht allein überhaupt im Alterthume mehr gehört als gelesen wurde, und daher die Wörter, welche jenes bedeuten, dieses oft mit anzeigen, sondern auch die Juden weniger in ihren heiligen Schriften lasen, als dieselben an den Sabbaten vorlesen hörten. Δίκαιον εἶναι παρὰ τῷ θεῷ, und δικαιοῦσθαι sind hier offenbar völlig gleichbedeutend, und erklären eins das andere. Es ist hier nicht sowohl die Rede von dem innern sittlichen Zustande, der Tugend oder Heiligkeit des Menschen, als vielmehr

von der Geltung, welche ihm von Gott beigelegt wird; δικαιοῦσθαι, wie schon Erasmus die Sache richtig aufgefaßt hatte, heißt, von Gott für δίκαιος, d. h. für einen seines Wohlwollens würdigen Menschen gehalten, erklärt, behandelt werden, d. παρὰ τ. θ. nach Gottes Urtheil δ., geltend bei Gott als δ. — Der Gedanke unsers Verses ist also dieser: Nicht auf das Haben und Hören, d. h. den Besitz und die Kenntniß des Gesetzes kommt es an, wenn es sich fragt, wer vor Gott als δ. gelten, d. h. ihm wohlgefallen und seines Segens genießen werde; daß etwa der Jude durch sein Judenthum allein schon dieses höchste Ziel menschlichen Wünschens erreicht habe; sondern auf die Erfüllung desselben. Hierin liegt nun zugleich der Gedanke, daß er, wenn er in kein ποιητὴς sey, nicht δίκαιος sey, also ἄδικος und also, weil ἄδικος, unabwendlich dem göttlichen Zorne heimgefallen. So ist durch diesen Satz das in der That bewiesen, was zu beweisen war, daß, wer das Gesetz habe, nach dem Gesetz gerichtet werden solle.

V. 14. wird es wieder nöthig seyn, erst über das Einzele zu sprechen, ehe wir auf den Zusammenhang Rücksicht nehmen. ὅταν ἔθνη — ποιῶσιν. Hier ist zuerst ἔθνη, obwohl es keinen Artikel hat, doch nicht von Individuen, etwa von einzelen, bessern Gliedern der Heidenwelt, sondern von der Gesammtheit zu fassen. Zwar ist zuzugestehen, daß das, was hier P. sagt, wenn ja von Welchen, nur von Solchen gesagt werden könne; aber nicht allein ist es etwas Charakteristisches bei unserm Apostel, daß er sich in seinen dogmatischen Darstellungen wenig um Einzeles und Individuelles bekümmert, und Statt dessen immer große Ansichten über das Ganze faßt und aufstellt, gesetzt auch, daß im Einzelen Vieles denselben nicht Entsprechendes vorkommen sollte, wodurch eben seine Lehre die Großartigkeit erhält, die man mit Recht an ihr bewundert; sondern es ist auch dem Kenner der griech. Sprache nicht unbekannt, daß wenn adjektivische Bestimmungen mit eigenem Artikel dem Substantiv nachfolgen, dieses des Artikels entbehren kann, ohne darum minder bestimmt zu bleiben, als mit demselben. S. m. Anm. zu Plat. Gastm. S. 101. Wir

haben daher zu überſetzen, um ſeinen Sinn zu treffen: die Heiden, welche das Geſetz nicht haben. νόμον überſetze ich das Geſetz, denn es iſt das göttliche, welches Eines iſt, dabei gemeint. Eine beſſere Stellung wäre τὰ μὴ ἔχοντα νόμον. — ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου wird von den meiſten Auslegern von Erfüllung deſſen verſtanden, was das Geſetz gebiete; doch hat die Ueberzeugung, Paulus könne von den Heiden eine ſolche nicht behaupten, einige Erklärer, Beza, Capellus, Bochart, und A., auch neuerlich Flatt bewogen, die Worte vielmehr ſo zu verſtehn, daß die Heiden das Nehmliche thun, was das Geſetz thue, nehmlich das Gute befehlen, das Böſe verbieten und beſtrafen. Es muß zugegeben werden, daß Paulus ohne Widerſpruch mit ſich ſelbſt nicht würde ſagen können, die Heidenwelt erfülle das göttliche Geſetz, indem er ja ſchon Kap. I. allen Ernſtes das Gegentheil bewieſen hat, und ſeine Erlöſungslehre auf eben dieſem Grunde ruht; wenn er alſo mit der Partikel ὅταν, die bekanntlich nicht conditional iſt, und einen Fall nur als gedacht annimmt, ſondern das, was ihr folgt, als bisweilen wirklich geſchehend ſetzt (nicht si, ſondern quum, quoties, quotiescunque), wenn er mit dieſer wirklich den Satz herein bringt, die Heiden ποιῶσι τὰ τοῦ νόμου, ſo kann die gewöhnliche Erklärung nicht behalten werden, denn bei ihr widerſpräche P. ſich ſelbſt, und zwar in ſeiner Hauptlehre. Das thut er aber nicht nothwendig. τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν braucht nicht zu heißen, das ganze Geſetz erfüllen, ſondern nur: thun, was das Geſetz befiehlt, indem der Artikel hier nur dazu dient, einen Subſtantivbegriff zu erzeugen, ohne daß derſelbe gerade alles umfaſſen müſſe. So kann alſo P. trotz dem, daß er behauptet, die Heidenwelt in allen ihren Gliedern ſey grundverdorben, doch auch den Satz aufſtellen, ſie thue manchmal τὰ τοῦ νόμου; denn dieß zu leugnen fiel ihm gewiß nicht ein. Demnach haben wir hier nur den Vorderſatz: So oft die Heiden dasjenige d. h. etwas von dem thun, was das Geſetz fordert. Jedes einzele Beiſpiel konnte ihm als Beweis dienen, daß auch im Heiden ein ſittliches Geſetz befindlich ſey, und nun wird die

am nächsten liegende, einfachste, Erklärung, die mit dem übrigen Gedankengang trefflich harmonirt, über die Tochter der Roth, jene andere Deutung, leicht den Sieg davon tragen. Jetzt bleibt zu untersuchen, wo φύσει hingehöre, zu ἔχοντα oder zu ποιῇ? Die Grammatik erlaubt beides, obwohl die Stellung spricht für ποιῇ, womit alle mir bekannte Ausleger, außer Bengel, es verbinden. Auch Sinn giebt beides, das erstere, wenn man φύσει übersetzt durch Geburt und Abstammung, letzteres, wie alle Ausl. es nehmen, vermöge des innern Triebes ihrer sittlichen Natur, im Gegensatz gegen die, welche, was sie vom Gesetz erfüllen, darum thun, weils ihnen im Gesetz geboten ist. Sehn wir auf den innern Zusammenhang der Gedanken, so scheinen die, welche (V. 15.) τὸ ἔργον τοῦ νόμου ἐνδείκνυνται χρατὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, weit eher φύσει ἔχοντες νόμον als μὴ ἔχοντες genannt werden zu können, und recht eigentlich φύσει zu thun, was das Gesetz gebietet. So viel spricht für die Verbindung mit ποιῇ. Sehn wir aber auf den paulinischen Sprachgebrauch, so finden wir Folgendes: V. 27. sind ἡ ἐκ φύσεως (gleich φύσει) ἀκροβυστία die, welche vermöge ihrer Geburt und nationalen Verhältnisse unbeschnitten sind; XI, 21. die Juden αἱ κατὰ φύσιν κλάδοι d. h. als solche geboren; Zweige vermöge ihrer Geburt und Abstammung; Gal. II, 15. ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι, bietet keinen andern Sinn; eben so Eph. II, 3. ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς. Außer diesen sind nur noch zwei Stellen: Gal. IV, 8. τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς, d. h. denen, die ihrer Natur nach keine Götter sind, d. h. ursprünglich, oder in der That; 1. Kor. XI, 14. αὐτὴ ἡ φύσις διδάσκει ὑμᾶς etc., welche Stelle für die unsrige gar nichts bewirkt. Demnach ist nicht Eine Stelle in den Briefen Pauli, in welcher φύσις einen angebornen Trieb des Menschen, weder den sinnlichen, noch den sittlichen, bezeichne; ziemlich alle deuten auf das, was dem Menschen äußerlich angeboren ist. Daher, so viele Empfehlung jene Erklärung haben mag, der Sprachgebrauch des Apostels steht entgegen, und hier, so gern ich sie annehmen möchte, so wenig glaube ich ein Recht dazu zu haben. Dazu

kommt, daß, genau betrachtet, Paulus den Begriff des innern sittlichen Quelles eines gesetzmäßigen Handelns hier noch gar nicht beibringen konnte, ohne selbst dem vorzugreifen, was er erst V. 15. anzeigen will, nehmlich wie es zugehe, daß auch Heiden bisweilen thun können, was das Gesetz gebeut. Widerstrebend daher, aber wie ich glaube mit zureichendem Grunde entscheide ich mich für die Verbindung mit ἔχοντα. — Der Nachsatz ist leicht; im Subjekt wird durch die Wiederholung der Worte νόμον μὴ ἔχοντες, die hier concessiv zu fassen sind, ein Contrast gebildet gegen das Prädikat, der nicht unkräftig ist; das Präd. selbst: ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος, sie sind sich selbst Gesetz, hat den Sinn: Sie vertreten sich selbst die Stelle des Gesetzes, sind also auch nicht schlechter, als die Besitzer desselben, ja wohl besser, wenn sie's erfüllen, und jene nicht. — Fragen wir nun nach der Verbindung des hier ausgesprochenen Gedankens, so bietet sich als die nächste und einfachste die mit V. 13. dar, und muß daher zuerst versucht werden. Die Part. γὰρ stellt uns V. 14. als Erläuterung oder Beweisgrund dar; der Hauptgedanke in V. 13. war: Nur Vollziehung des Gesetzes macht δίκαιος vor Gott, nicht die ἀκοή. Diesem kann, was Paulus hier vorträgt, als Beweis dienen: Thun sie das Gesetz, so ists so gut, als hätten sie dasselbe. Dies Eine Erklärung. Aehnlich würde Erasmus auslegen, der nach δικαιωθήσονται die Worte einschiebt: Amplectitur deus approbatque bene facta etiamsi nulla sit lex, et magis aversatur eos, qui quum legem habeant legi non obediunt, wenn er nicht nachfolgen ließe: quamquam nullis omnino deest lex; denn nun wird V. 14. ein Beweis dieser letzten Worte. Unter den übrigen mir bekannten Erklärungen sind etwa folgende bemerkenswerth. S. Schmidt*) verbindet mit V. 13. Dort, sagt er, ist der Gedanke: Nicht die

*) Dessen Commentar zu den 6 ersten Kapiteln ich bei meiner Arbeit viel brauchbarer gefunden habe, als man seine Sachen gewöhnlich glaubt. Es ist wahr, er leidet an den Fehlern seiner Zeit, ist überdies weitläuftig mehr als gut ist, und sein Latein sehr incorrekt, aber es findet sich hier eine Gründlichkeit, die mir ihn wirklich schätzbar gemacht hat.

ἀκρ., sondern die ποιηταὶ des Gesetzes sind δίκ.; also wer das Gesetz nicht thut, er sey ἀκροατὴς oder nicht, ist verdammlich. Hier kann auffallen, wie doch, wer das Gesetz nicht hat, wegen Nichterfüllung bestraft werden möge; Paulus zeigt daher aus dem Thun der Heiden, daß sie einer Kenntniß des Gesetzes nicht durchaus entbehren, also wegen Uebertretung strafwürdig sind. — Es wird aber bald einleuchten, daß Schm. hier dem Ap. Gedanken unterschiebt, welche nicht im Zusammenhange liegen. Rosenm. sagt: Ostendit Apostolus juste puniri gentiles, qui, legem revelatam non habentes, flagitiose vivunt. Ratio est, quia facultatem habent rectum a pravo discernendi. Dies wird aber nicht leicht Jemand hier finden können. Koppe nimmt V. 14 — 16. als Beweis der ersten, V. 16. ff. der zweiten Hälfte von V. 12. an, und stellt die Gedankenreihe so: Giebt es unter den Heiden welche, die das Gesetz erfüllen, so ist dies ein Beweis, daß sie etwas dem Gesetze analoges haben müssen, und haben sie nur dies, so werden sie auch für die Uebertretung dereinst mit Recht bestraft. Ganz ähnlich Flatt. Ich gestehe, daß ich etwas schwanke. Gehört nehmlich unsere ganze Stelle wesentlich zum Ganzen, so möchte man für die Ansichten der Genannten entscheiden; gehört sie aber nicht wesentlich dazu, so fällt der Grund weg, sich zu ihnen zu wenden, und dann tritt die einfachste Verbindung in ihre ersten Rechte wieder ein. Der letztere Fall scheint mir hier Statt zu finden. Mit V. 10. scheint die erste Gedankenreihe geschlossen, der zum Beweis hinzugefügte 11te Vers aber das Weitere bis V. 16. erst hervorgebracht zu haben, was daher eine Art von Digression ist.

V. 15. Den caussalen Zusammenhang in der relat. Form erkennen alle Ausleger an, und nehmen das Folgende als Beweis von V. 14., nur Koppe setzt οἵτινες ἐνδ. gleich ἀλλ' ἐν αὐτῷ τούτῳ ἐνδ., nur möchte es schwer werden, ein adversatives Verhältniß der Sätze herauszufinden. ἐνδείκνυσθαι, wie im Griechischen, declarare, demonstrare, beweisen, darthun, offenbaren; vgl. IX, 17. 22. 2. Kor. VIII, 24. Eph. II, 7. τὸ ἔργον τοῦ νόμου kann grammatisch betrachtet entweder das ἔργον seyn, welches dem ν. angehört, oder welches vom ν.

hervorgebracht, oder welches von ihm befohlen wird. Im ersten Falle müßte man mit Weller, S. Schmidt, A. einen Gegensatz von Buchstaben und ἔργον annehmen, und τὸ ἔ. als den rechten wahren Kern und Inhalt des Gesetzes verstehn. Der Sinn wäre gut und passend; nur kann ἔργον diese bloß auf dem Gegensatz ruhende Bedeutung nicht haben, wenn kein Gegensatz wirklich vorhanden ist, hier aber findet sich nicht die leiseste Spur eines solchen, daher kann man nicht einstimmen. Im zweiten Falle würde man entweder auf die Erklärung geführt werden, welche Grotius giebt: id, quod lex in Judaeis efficit, nempe cognitionem liciti et illiciti, womit Turretin einstimmt, oder mit den Vers 14. angeführten Auslegern an das Geschäft des Gesetzes denken müssen. Auch dies würde sich sagen lassen, obwohl eingeschrieben ins Herz ist weder die Kenntniß, noch das Geschäft des Gesetzes, sondern die Sache, deren Eingeschriebenseyn eben die Erkenntniß ist; doch zweifle ich, ob P. dies ἔργον τ. ν. genannt haben würde, und glaube, daß, da er noch nie in unserm Briefe gesagt, was das Gesetz wirke, sein eigenes Gefühl ihn lehren mußte, daß der Ausdruck, so nackt hingestellt, von Keinem so gefaßt werden würde; und muß daher auch diese Erklärung abweisen. Die dritte findet sich bei Heumann und Chr. Schmidt. Ihr steht von Seiten der Grammatik nichts entgegen, denn nicht nur kann der Genitiv diese Bedeutung haben, sondern auch, daß er sie wirklich habe, zeigt der häufige Plural ἔργα τ. νόμου, z. B. III, 20. 28. IX, 32. Gal. II, 16. Man wendet ein, in diesem Sinne würde P. auch hier den Plural gebraucht haben; doch glaube ich, daß er dies gar nicht durfte, denn damit hätte er die einzelen gesetzmäßigen Handlungen selbst angezeigt, die unmöglich ins Herz eingeschrieben gedacht werden können. Dies kann nur von dem Ganzen einer gesetzmäßigen Handlungsweise gesagt werden, welche als allgemeine Form, als Idee gar wohl im Gemüthe liegend, oder eingezeichnet genannt werden mag, und nothwendig durch den Singular ausgedrückt werden mußte. Ließ sich nun gleich ebenfalls sagen: das Gesetz sey eingeschrieben, so glaube ich, das, was P. hier sagt, sey

richtiger. Das, was ihm Gesetz heißt, nehmlich das mosaische, fehlt den Heiden, aber die Beschaffenheit des Handelns, welche aus der Befolgung seiner einzelen und speciellen Vorschriften hervorgeht, liegt in ihnen als ein allgemeines Bild des sittlichen Handelns. Wir haben daher gar nicht nöthig ἔ. τ. ν. periphrastisch oder pleonastisch für τὸν νόμον zu nehmen, wie von Wolf, Böhme, Koppe, Rosenm., Tholuck geschehen ist, sondern werden bei der zuletzt gegebenen rein philologischen Erklärung stehen bleiben dürfen. Daß ferner γραπτὸν ἐν τ. κ. αὐτῶν durchaus für γεγραμμένον stehe, liegt am Tage; eine Hindeutung auf die Einschreibung des mosaischen Gesetzes in steinerne Tafeln kann zugegeben werden, aber der Begriff des Unauslöschlichen, den Einige darin entdecken wollen, liegt hier zu fern. Wir fragen zuletzt: wodurch offenbaren die Heiden das Gesagte? Die allgemeine Antwort ist: Eben durch das V. 14. angeführte ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου. Nur Tholuck will dies nicht, sondern findet die Antwort in den folgenden Worten; ich zweifle, ob mit Recht. Wir betrachten dieselben. συμμαρτυρεῖν wird von vielen Auslegern für das Simplex genommen, als Grot., Koppe, Tholuck; von andern als una testari; wo dann der andere Zeuge aufgesucht werden muß, und bald dieser bald jener gefunden wird, s. S. Schmidt; und auch wem das Zeugniß abgelegt werde, darüber urtheilen die Meisten zwar, den Heiden, Flatt jedoch τῷ νόμῳ oder τῷ ἔργῳ τοῦ νόμου. So weit ich das Verbum kenne, hat es zwei Bedeutungen: zugleich mit Jemand zeugen, die hier gar nicht Statt hat, und für Jemand (der im Dativ steht) Zeugniß geben. Diese findet sich Xenoph. Hell. III, 3, 2. Röm. VIII, 16. IX, 1., und paßt für unsere Stelle trefflich. Wir suppliren daher αὐτοῖς aus dem Zusammenhange. συνείδησις ist das Gewissen oder Selbstbewußtseyn dessen, was gut oder böse im eigenen Handeln ist. Die μαρτυρίαν desselben nehme ich nun nicht als die ἔνδειξις von der Eingeschriebenheit des Gesetzes in ihre Herzen, denn dies wäre sie nur für sie selbst, nicht für andere, sondern als begleitenden, im Gefolge des gesetzmäßigen Handelns befindlichen Umstand, und

übersetze: wobei ihr Gewissen für sie Zeugniß ablegt, oder ihnen das gute Zeugniß recht zu handeln giebt. — Im letzten Komma καὶ μεταξὺ — ἀπολογουμένων bezeichnet das Subjekt λογισμοὶ offenbar nichts anders als die Gedanken, Vorstellungen der Menschen im Heidenthum, und steht isolirt im N. T., da 2. Kor. X, 5. nicht verglichen werden darf. Da nun hier Paulus von Anklage und Vertheidigung spricht, welche von diesen Gedanken ausgeübt werden, so kann er den Gedanken, von dem er ausgegangen ist, und auf welchen alles bisherige sich bezog, ὅταν — τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, nicht mehr festgehalten haben, denn dieser erlaubt nur das Eine, nehmlich die ἀπολογίαν, und es scheint daher, als werde er durch Anführung der συνειδήσις und ihres Zeugnisses vom eigentlichen Gegenstande, wie ihm das oft geht, abgeführt, und zu erweiterter Darstellung des innern Sittengerichts oder der sittlichen Selbstbeurtheilung verleitet. Zu beiden Verbis hat man nun entweder wieder ein Pronomen zu suppliren, oder ἀλλήλων für dasselbe anzunehmen. Wider letztere Annahme spricht, daß die λογισμοὶ nicht einander, sondern den Menschen seiner Handlungen wegen anklagen oder vertheidigen. Will man also nicht annehmen, die λ. seyen hier statt der Menschen selbst gesetzt, wie wenn z. B. gesagt wird, was die Liebe alles thue, d. h. der Mensch, bei welchem sie sich findet, so muß man zur erstern Auffassung greifen, und dann ist μεταξὺ ἀλλήλων zu verbinden, und wird die Bedeutung abwechselnd, die von Ammon und Tholuck aufgestellt wird, erhalten müssen. Fände aber jenes Statt, so würde μεταξὺ als Adv. zu den Verbis gehören, und aus seiner Bedeutung: zwischenein, die neue: durcheinander, hinüber und herüber abzuleiten seyn. In keinem Falle kann man es mit Koppe durch einst, postea, aliquando, übersetzen. Doch recht schlagende Entscheidungsgründe dahin oder dorthin, finde ich, ich gestehe es, weder in der Stelle selbst noch bei den Auslegern.

V. 16. führt wieder die Vorstellung des letzten Gerichts herbei; wir hören, Gott werde einst*) τὰ κρυπτὰ τῶν

*) Nur beiläufig werde angeführt, daß Semler in den Worten ἐν

κρίνειν richten; das Verborgene der Menschen, natürlich nicht dies allein, sondern dies über das Offenbare, auf welches der Menschen Urtheilsvermögen sich nur erstreckt. Aber was ists? Natürlich nicht die eigentlichen ἔργα, d. h. das äußere Thun, denn dies ist nicht verborgen, und P. hätte dann dieses Wort nicht gebraucht; auch nicht die Thaten, die nie ans Tageslicht gekommen, denn hier war keine Veranlassung, dieser zu erwähnen, folglich nicht latentia peccata, wie Chr. Schmidt und Rosenmüller wollen, sondern das Innere der Gemüther, die dem äußern Werk unterliegenden Triebe und Beweggründe, die gut sowohl als böse seyn können. So Semler, nur daß er es von der occulta mentis virtus bei den Heiden, und der occulta malitia bei den Juden faßte; Turretin, im Gegensatz gegen die äußre Werkheiligkeit der Juden, aber nur als Drohung für diese, die hier ganz an unrechter Stelle wäre; Koppe, der die λογισμούς V. 15. darunter denkt, doch das auf ihnen ruhende Leben mit ins Auge faßt; Tholuck bloß von den Kämpfen des Gewissens, was zu eng ist, indem κρίνειν dann nur entscheiden, schlichten heißen könnte. διὰ I. X. Daß der Messias auch als Richter erscheinen werde, war keine neue Vorstellung, nur daß sie im N. T. auf seine zweite Ankunft hinausgeschoben worden war. Paulus in seinen Briefen stellt gewöhnlich schlechthin Christum als Richter dar; vgl. 1. Kor. IV, 5. 2. Kor. V, 10. 2. Tim. IV, 1.; doch in seiner Predigt zu Athen trägt er die Sache unter derselben Form vor, wie an unsrer Stelle (Apg. XVII, 31.). In den Worten κατὰ τὸ εὐαγγ. μου ist die Meinung Einiger in alter Zeit, er beziehe sich auf ein von ihm verfaßtes Evangelium, oder nenne das des Lukas wegen geübter Mitwirkung das seinige, in ihrer Unrichtigkeit allgemein anerkannt, εὐαγγέλιον wird von den Neuern seit Wolf in weiterm Sinn von seiner Lehre überhaupt gefaßt; doch denkt Carpzov noch an diesen seinen Brief; das μοῦ erklärt schon

---

ἡμέρᾳ ὅτε wegen der Variante ἧ die Partikel ganz verwarf, ἐν ἡμ. aber publice (d. h. palam) übersetzte. Nachfolger sind ihm nicht geworden.

Theophylakt als das ihm von Christo übertragene, und in Cr. Schmidts Auslegung: Ev., cujus ego minister sum, stimmen S. und Chr. Schmidt, Turr., Böhme, ausdrücklich ein. κατὰ τὸ εὐαγγ. nehmen Hunnius, Weller, Balduin, Calov so, daß das Evang. die Regel und Norm des Gerichts abgeben solle, werden aber von S. Schmidt durch die richtige Bemerkung widerlegt, daß, gleichviel ob man im Vorigen eine Parentheſe anerkenne oder nicht, in keinem Falle hier der Ort ſeyn werde, der Norm des Urtheils zu erwähnen. Daher iſt die Anſicht allgemein geworden, daß κατὰ τὸ ἐ. nichts anders heiße als: wie dies in dem Ev., das ich verkündige, gelehrt wird (plane sicut ego hoc omnibus populis annuntio. Grot. mit Verweiſung auf 2. Tim. II, 8.) alſo eine Berufung auf das Evangelium, um ſeiner jetzigen Behauptung dadurch Gewicht zu geben, als einer ächt evangeliſchen. Nur iſt noch die Frage, welcher Theil ſeiner Behauptung eigentlich es ſey, den er dadurch bekräftigen wolle? Ob das κρινεῖ τὰ κρ. τ. ἀ., oder das διὰ I. X. Mit jenem will S. Schmidt verbinden; aber mit Unrecht; denn daß Gott einſt richten, und als der Allſehende auch das Verborgene beurtheilen werde, war nichts der evangeliſchen Lehre Eigenthümliches, wohl aber daß Jeſus, der Meſſias, dieſes Gerichts Vermittler ſeyn ſolle, und darum wird's am richtigſten hierauf bezogen, ſchon von Origenes, dann von den Ausl. in großer Zahl. — Jetzt aber ſtehn wir an dem Punkte, wo über die Verbindung unſers Verſes, und damit zugleich über Annahme oder Verwerfung der Parentheſe, entſchieden werden ſoll und muß. Es können nehmlich die Worte ἐν ἡμέρᾳ ꝛc. möglicher Weiſe mit κριθήσονται V. 12., mit δικαιωθήσονται V. 13., oder unmittelbar mit V. 15. verbunden werden. Im erſten Falle haben wir eine Parenth. von drei, im zweiten von zwei Verſen, im dritten keine. Nehmen wir den erſten, ſo wollen wir zwar nicht gerade behaupten, daß τὰ κρυπτὰ dann aller Beziehung ermangeln würde, indem V. 12. nur allgemein ἁμαρτάνειν, nicht eine beſtimmte Bezeichnung äußern Werkes gegeben iſt; aber wirklich entgegen ſteht die große Länge der

Parentheſe bei völligem Mangel an Zeichen der Wiederanknüpfung V. 16., an denen es ſonſt P. nicht fehlen läßt, ferner der genaue Zuſammenhang zwiſchen V. 12. und 13., den auch S. Schmidt ins Auge faßte; weshalb man im Anfang an gar keine Parenth. denken kann, erſt durch die Schwierigkeit ἐν ἡμ. zweckmäßig zu verbinden, auf eine ſolche verfällt, endlich die Bedeutungsloſigkeit von V. 16. in Bezug auf V. 12., die es ganz unwahrſcheinlich macht, daß P. nach ſo vielen Zwiſchenreden durch ſolch ein Anhängſel wieder dorthin zurückgekehrt ſey. Will man daher nicht Heumanns Hypotheſe von Abfaſſung ſolcher Parentheſen beim Wiederdurchleſen anerkennen, ſo wird man ſich nur ungern, wenns anders nicht gehn ſollte, zu dieſer Verknüpfung entſchließen. Der zweite Fall, Einſchließung von V. 14. 15., Verknüpfung von δικαιωθήσονται ἐν ἡμέρᾳ, hat daſſelbe wider ſich, wie der erſte, für ſich nicht mehr als er. So iſt ein Weg zu ſuchen, wie die Parenth. vermieden., V. 15. und 16. verbunden werden könnte. Die Schwierigkeit liegt darin, daß V. 15. in ſeinem Zuſammenhang mit V. 14. nothwendig die Gegenwart, nicht aber, wie Verbindung mit V. 16. nöthig machen würde, die Zukunft zu beſchreiben ſcheint. Denn indem die Heiden τὰ τοῦ νόμου thun, offenbaren ſie das Vorhandenſeyn eines Geſetzes in ihrem Innern, nicht erſt am Gerichtstage werden ſie es thun. Daher Chr. Schmidts Anſicht, ἐνδείκνυνται für Futur zu nehmen, ſo wie grammatiſch, ſo auch um der Sache willen zu verwerfen iſt. Iſt alſo dieſes Bengels Auffaſſung*), ſo kann ſie nicht als richtig angenommen werden. Origenes verbindet ebenfalls mit V. 15., ſucht aber den Uebelſtand, daß die λογισμοὶ ihre Anklage und Vertheidigung zur Zeit, nicht des Gerichts, ſondern des Handelns ſelbſt ausüben, dadurch zu heben, daß er ſagt, es ſeyen auch die welche P. meine, wirklich die letztern, von denen im Gemüthe des Menſchen notae quaedam et signacula zurückbleiben, erkennbar nur für

*) Ich weiß es nicht gewiß, weil ich ſie ſelbſt nicht geſehn, und was ich bei Tholuck davon finde, nicht recht verſtehe.

Gott, den Richter, allein. Ein origenianiſches Figment, weiter nichts. Hieronymus, Calvin, S. Schmidt, Flatt, Tholuck (wie es ſcheint), verbinden ἐν ἡμ. mit den letzten Participien, κατηγορούντων und ἀπολογουμένων, und nehmen ἐν für εἰς. Die Selbſtanklage und Vertheidigung finde zwar jetzt Statt, aber mit Beziehung auf jenen Gerichtstag, um noch dort angewendet zu werden, die Menſchen durch ihr eignes Urtheil zu überführen. Es iſt dies eine von den Erklärungen, die man in Ermangelung einer noch beſſer genügenden allerdings annehmen muß. Mir iſt der Gedanke gekommen, daß Paulus, nachdem er ſeit den Worten συμμαρτυρούσης — συνειδήσεως ſeine Gedanken auf das Gewiſſen zu richten angefangen, in der Beſchreibung ſeines innern Kampfes im letzten Komma des eigentlichen Gegenſtandes vergeſſend, auch die Beziehung des ἐνδείκνυνται auf die Gegenwart außer Acht gelaſſen, und, die ſeit Anfang des Kapitels ihm überall vorſchwebende Vorſtellung des göttlichen Gerichts auch hier feſthaltend, auf die Aeußerungen hingedeutet habe, welche noch bei dieſem Gerichte von Seiten des Gewiſſens Statt finden werden, und daher der letzte, an ſich nicht nöthige Beiſatz, V. 16., entſtanden ſey. Jedenfalls ſcheint die Parentheſe getilgt werden zu müſſen.

Mit V. 16. hat nun in jedem Falle eine Gedankenreihe geendet und eine neue, obwohl derſelben Hauptreihe angehörige, beginnt mit V. 17. Das tiefere Eindringen in den Zuſammenhang, das zur Erklärung des Sinnes der einzelen Stellen nicht erfordert wird, bleibt einem andern Orte aufgeſpart. V. 17. geben zuerſt beide Lesarten, die vulgäre ἴδε oder ἰδέ, und die neu aufgenommene εἰ δὲ einen recht guten Sinn; die eine, als Aufforderung, die im Folgenden dargeſtellte Widerſinnigkeit doch ſelbſt ins Auge zu faſſen, um ſich ihrer ſchämen zu lernen, giebt der Rede eine gewiſſe Lebendigkeit, und wenn man V. 20. nach ἐν τῷ νόμῳ die Periode ſchließt, ſo iſt von Seiten der Grammatik gar nichts einzuwenden. Die andre ſetzt, wie dies in darſtellender Rede oft geſchieht, das Wirkliche als etwas Angenommenes im Vorderſatz, um im Nachſatze zu zei-

gen, was davon die Folge sey, oder hier durch Aufstellung des Gegentheils das Thun der Juden in seiner Widersinnigkeit darzulegen, und in sofern ist sie eleganter; sie ermangelt eines geregelten Nachsatzes, indem der etwas lange Vordersatz bei V. 21. durch Participe wieder aufgenommen, und dieser geänderten Struktur die des Nachsatzes angepaßt wird, und in sofern ist sie schwerer; sie konnte leicht in die andre übergehn, findet sich aber in sehr bedeutenden Auktoritäten der Handschr., Väter, Verss.; daher scheint sie den Vorzug zu verdienen, den sie von Griesbach, Koppe, Knapp, Vater, erhalten hat. ἐπονομάζειν, nicht nur zubenennen, sondern auch benennen schlechthin, und zwar im Griech. (vgl. Plat. Phileb. p. 17. D. 18. C.) wie in unsrer Stelle. Einige ältere Ausleger, Origenes an der Spitze, finden schon in diesen Worten eine tadelnde Hinweisung, wie die Juden von dem Judenthume nur den Namen, nicht aber das Wesen hätten, wie unten V. 28. zwischen dem äußern, und dem innern oder wahren Juden unterschieden wird. Richtiger aber finden die übrigen hier den Gedanken: du bist stolz auf den Ehrennamen eines Juden, denn als solchen betrachtete das Volk im Gegensatze gegen die Heiden seinen Namen, als die Bezeichnung eines Gliedes aus Gottes Volke, in der That. ἐπαναπαύεσθαι, auf etwas liegen und ruhen, Luk. X, 6.; in der LXX. das hebr. שׁען, z. B. Mich. III, 11. d. h. sich stützen oder verlassen auf etwas, und da diese Bedeutung hier sehr gut paßt, auch durch 1. Makk. VIII, 12. gestützt wird, so wird jede andre zu verwerfen seyn. Du verläßt dich, trotzest auf das Gesetz, nehmlich auf den Besitz desselben. καυχᾶσαι ἐν θεῷ. Ueber die Form s. Buttm. ausf. Gr. Th. I. S. 354.; die Constr. mit ἐν, um den Gegenstand zu bezeichnen, dessen der Rühmende sich rühmt, ist dem N. T. nicht ungewöhnlich. Gottes rühmen konnte der Jude sich insofern, als er es war, welcher den einzigen wahren Gott kannte, und zum Gotte hatte, an welchem die Heiden nach jüdischer Ansicht, keinen Antheil hatten, obwohl er ihr Schöpfer war, ihr und ihrer Götter Herr. Auch forderte, wenn gleich in anderm Sinn, als die

Juden es damals thaten, das A. T. zu solchem Rühmen auf. Jerem. IX, 22. f. — V. 18. τὸ θέλημα, der Wille, ist der Wille Gottes. δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα. Obwohl das Verbum sowohl prüfen, als billigen oder gutheißen bedeutet, so kann es doch hier, wo entweder ein Vorzug oder ein Vermögen des Juden ausgesprochen werden muß, kaum etwas anders heißen, als zu prüfen, zu beurtheilen im Stande seyn; wir setzen daher diese Bedeutung vorläufig fest. Der ganze Ausdruck findet sich noch einmal Phil. I, 10., nur daß diese Stelle ebenfalls der Erklärung benöthigt ist. Die ursprüngliche Bedeutung von διαφέρειν ist unterschieden seyn, dann vornehmlich besser seyn. τὰ διαφέροντα also eig. die sich unterscheidenden Dinge, alles dasjenige, was sich unterscheidet oder auszeichnet. Nun lehrt uns der Beisatz κατηχούμενος ἐκ τ. ν., daß die Kenntniß des Gesetzes Ursach dieses Prüfungsvermögens sey. Im Gesetz aber finden sich viele Unterschiede, reiner und unreiner Dinge, erlaubter und unerlaubter Handlungen, u. dgl. Dies und die Nachbarschaft von γινώσκεις τὸ θέλημα führen wohl am nächsten darauf, τὰ διαφέροντα zu denken als das sich Unterscheidende in sittlicher Hinsicht, also gut und böse, auch wohl unter mehreren Erlaubten die Unterschiede des mehr oder minder Guten hineinzuziehn. Daher auch diese Erklärung, schon von Theodoret ausgesprochen, die meisten Anhänger gefunden hat. Sie zeigt sich bei Erasmus, Turretin, Heumann, Semler, Cramer, Böhme, Klee. Minder empfehlenswerth, ob auch nicht gradezu verwerflich, möchte die seyn, welche nur an das Bessere, Beßte, denkt, was in sittlichen Dingen, durchs Gesetz belehrt, der Jude zu wählen wisse, und vorziehe. Sie findet sich bei Ch. Schmidt, Morus, Rosenm., Flatt, Tholuck. Noch etwas weiter entfernt sich eine dritte, welche ohne alle Vergleichung schlechthin das Gute, Sittliche, Gottgefällige, verstehn will. So S. Schmidt: quae bona, eximia, utilia sunt, quae a lege praecipiuntur, et quae deus vult fieri; Koppe: ipsum honestum. Ganz verfehlt scheint Wolfs controversias, quaestiones explorare in unserm Zu-

sammenhange; und Beza's quae discrepant sc. a lege. κατηχεῖν, eig. Einem die Ohren mit Lärm anfüllen, im N. T. immer lehren, unterweisen, und zwar nicht nur, wie einige, des Tempus nicht achtend, auch hier gemeint, im Knabenalter, sondern ohne alle Rücksicht auf Zeit- oder Alters-Verhältnisse; s. Luk. I, 4. Apg. XVIII, 25. 1. Kor. XIV, 19. Gal. VI, 6.

V. 19. 20. wird die Aufzählung der Vorzüge des Juden fortgesetzt, in wiefern sich dieselben auch durch Einfluß auf Nicht-Juden offenbaren. πεποιθέναι, bei Paulus, eine Ueberzeugung, Zuversicht, einen festen Glauben haben (2. Kor. X, 7. Gal. V, 10. 2. Thess. III, 4.); die verschiednen Ausdrücke τυφλοί, οἱ ἐν σκότει, ἄφρονες, νήπιοι, sind als Synonyma zu betrachten, deren Unterschiede deßhalb nicht so ängstlich zu erforschen sind, weil es nur die Absicht des Apostels ist, durch Aufstellung vieler Ausdrücke dem Gemälde des Jüdischen Weisheitsdünkels und ihrer Geringschätzung der Andern lebendigere Farben zu verleihen. Es sind aber diese τυφλοί ꝛc. meines Erachtens gar nicht Juden, sondern bloß Heiden und Proselyten. Die einzelen Wörter bedürfen keiner weiteren Erklärung. Das am Schlusse angefügte Participial-Glied ἔχοντα — ἐν τῷ νόμῳ, ist aus der Seele des Juden herausgeredet, um den Grund anzuzeigen, warum er sich das Vermögen Alle zu belehren, mit Recht zutraue. Dies muß dazu dienen, jede Erklärung abzuhalten, welche sich mit dieser Thatsache nicht vertrüge. μόρφωσις nehmlich, von μορφοῦν, mit einer Gestalt versehn, formen, ein Bild, eine Gestalt. Zweierlei ist hier möglich, entw. Gegensatz der Gestalt als des Scheines gegen das Wesen, oder Abbild und Abdruck, oder auch Urbild von etwas Höherem. In jenem Sinne finden wirs 2. Tim. III, 5., wo die μόρφωσις τῆς εὐσεβείας der δύναμις αὐτῆς entgegensteht, und auch in unsrer Stelle haben Einige, Chrysost., Theophyl., Balduin, Hammond, Lange, A. einen solchen Sinn gefunden; nur den Schein der Erkenntniß ꝛc. d. h. nichts weiter als den Buchstaben des Gesetzes. Aber hier steht der Zusammenhang, wie er eben dargelegt wurde, schlech-

terdings entgegen. Von denen, welche die Sache richtiger gefaßt, hat Erasmus darin geirrt, daß er den Juden-Christen ins Auge faßt, von dem hier gar nicht die Rede iſt (in evangelii gratia formam vitaeque praescriptum, ac veri normam, tenes); Beza, Hunn., Weller, S. Schmidt, ſich durch die Worte ὁδηγὸν ꝛc. verleiten laſſen, den Begriff auf die bloße Lehr-Norm zu beſchränken, da er doch trotz jenem weiter gefaßt werden kann; Grotius, Wolf, und alle Neuern faſſen es richtig auf; es iſt forma, exemplar, τύπος; die objektiv gedachte Erkenntniß und Wahrheit ſind im Geſetz gleichſam abgedruckt, oder abgeſpiegelt, d. h. mit einer dem Menſchen erkennbaren Form begabt. quippe qui cognitionis ac veritatis velut formam quandam in lege expressam teneas.

V. 21. dient οὖν zur Wiederaufnahme des Vorderſatzes, der Zweck aber des Apoſtels iſt, den Juden durch Aufzählung des Widerſinnigen in ſeinem Thun, wie er beſtändig das Gegentheil thut von dem was er glaubt und vorgiebt, in ſeiner ganzen Blöße und Verwerflichkeit darzuſtellen *). Zuerſt ganz allgemein ὁ διδάσκων — διδάσκεις, wo ſich ſelbſt nicht lehren ſoviel heißt, als das, was man lehrt, auf ſich ſelbſt nicht anwenden noch in Ausübung bringen. Sodann ins Einzele eingehend, und beſtimmte Vergehungen nahmhaft machend, welche der Jude verbiete und ſich doch ihrer ſchuldig mache. Die Ausleger haben in Belegung der einzelen Sätze mit wirklichen Beiſpielen eine unnöthige Aengſtlichkeit bewieſen, ohne zu bedenken, daß Paulus im Fluß der Rede nenne, was ihm eben vorkommt, ohne ſorgſam abzuwägen, wieviel davon ſich im Leben der Juden wirklich offenbare, und daß am Ende alle Sünden in einem Volke, auch wenn es nicht, wie ohnläugbar das Jüdiſche, bereits verdorben wäre, aufgefunden werden können. κηρύσσειν, קרא, predigen, und predigend

*) Die folgenden Sätze werden von Einigen als Fragen, von Andern ohne Frage aufgefaßt. Den Sinn änderts nicht, doch etwas größern Nachdruck ſcheint die Frage darzubieten.

gebieten; die Infinit. κλέπτειν, μοιχεύειν nach bekannter griech. Weise bei bloßen Verbis dicendi zur Andeutung dessen, was geschehen soll. εἴδωλα V. 22. eig. Bilder, Götzenbilder, Götzen; βδελύσσεσθαι verabscheuen (Plat. Rep. X. p. 605. E.), treffende Bezeichnung der Gefühle der Juden nach dem Exil gegen die Götzen der Heiden, welche sie βδελύγματα nannten (1. Makk. I, 54. VI, 7. Matth. XXIV, 15.). Einen schlagenden Beweis dieses aufs Aeußerste getriebenen Abscheus giebt eine von Tholuck und Klee hier beigebrachte Erzählung Joseph. Arch. XVIII, 4. Nun sollte eigentlich folgen: du bist selbst ein εἰδωλολάτρης; allein in eigentlichem Sinne konnte P. dies schlechterdings nicht behaupten, in uneigentlichem Sinne braucht er das Wort Eph. V, 5. von Geitzigen; etwas ähnliches hier zu thun war nicht möglich ohne entweder die Erklärung hinzuzufügen, oder schwer zu beleidigen; da wählt er ein andres Wort, nicht minder großen Frevel bezeichnend, ἱεροσυλεῖν, das aber den Erklärern, die nun suchten, wiefern er ihnen dies, Raub an Tempel oder Heiligthum, vorwerfen könne, manche Noth verursacht hat. Von Beraubung heidnischer Tempel haben Chrysost., Theophylakt, Clericus, Rosenm., Koppe verstanden, ohne historischen Beleg noch innre Wahrscheinlichkeit; von Versündigungen am eignen Tempel, durch Entheiligung, durch Betrug an Opfern, Zehnten, und dgl. Heumann, Cramer, Morus; von Entziehung der Ehre Gottes durch willkührliche Culte Balduin; durch Pochen auf eigne Gerechtigkeit und Verschmähung der vergebenden Gnade Hunn., Weller, S. Schmidt; von Verachtung Christi, Ueberschätzung der Werke, Ausschließung der Heiden Chr. Schmidt; allgemeiner von Verachtung alles Heiligen Morus, Flatt, Tholuck. Und in ganz allgemeinen Grenzen wird man sich ohne Zweifel halten müssen, wo durchaus nicht nachgewiesen werden kann, daß P. irgend etwas bestimmtes gemeint habe.

V. 23. sind das καυχᾶσθαι ἐν νόμῳ, sich des Gesetzes, nehmlich des Besitzes und der Kenntniß desselben, rühmen, und die παράβασις, d. h. Uebertretung (IV, 15. V,

14. al.) des Gesetzes einander entgegengestellt; doch würde der Gegensatz noch gewinnen, wenn ἐν θεῷ für ἐν νόμῳ stünde, indem dadurch das καυχᾶσθαι und ἀτιμάζειν besser gegen einander träten, ἀτιμάζειν τὸν θεόν, Gott entehren, schänden. Es ist eine stets wiederkehrende Beobachtung, daß die Menschen eine ihnen fremde Religion nach dem Einflusse zu beurtheilen pflegen, welchen sie auf die Sitten ihrer Bekenner übt. Eine Religion, deren Bekenner unsittlich sind, hält man gern für schlecht und sittenverderblich. Von der Religion aber fällt der Schimpf weiter zurück auf ihren Stifter. Wer also den Forderungen einer reinen, sittlichen Religionslehre entgegen unsittlich lebt, der bringt auf ihren Stifter eine unverdiente Schmach, und raubt ihm die Ehre, welche ein sittliches Leben in Uebung dieser Lehre auf ihn gebracht haben würde. Besonders mußte dies bei den Juden gelten. Ihr Haß und ihre Verachtung aller Völker machte alle auf sie aufmerksam, ihr Prahlen mit dem Gesetz forderte alle zur Prüfung heraus, wie ihr Leben denn beschaffen wäre. War nun dieses unsittlich, so brachten sie dadurch eine Schmach auf die Religion und ihren Stifter, die um so größer war, als ihres Rühmens viel. Der Stifter aber war nicht Mose, sondern Gott selbst, der Mosen das Gesetz gegeben hatte. Also wurde durch die Uebertretung des Gesetzes Gott selbst beschimpft. Diese seine Behauptung aber wird V. 24. noch einmal so vorgetragen, daß man aus der Part. γὰρ erkennt, er will sie vielmehr beweisen, aus den Worten καθὼς γέγραπται aber, daß er die Stelle für eine Schriftstelle angesehn wissen will. Nun sagt er zwar nicht, wo sie stehe, auch stimmt keine Stelle des A. T. in den Worten genau mit dieser Anführung überein, doch hat er wahrscheinlich Jes. LII, 5. im Sinne, wo es in der LXX heißt: δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι.

Betrachtet man den folgenden 25. Vers auch nur oberflächlich, so ergiebt sich doch sogleich, daß derselbe mit V. 24. in keiner Verbindung steht, eben so wenig mit irgend einem der Hauptsätze V. 21—23. Mit den Vordersätzen V. 17—20.

kann er eben deshalb, weil sie Vordersätze sind, in keiner Verbindung stehn, obwohl einige Ausleger dies gewollt, z. B. S. Schmidt mit V. 17. Ἰουδ. ἐπονομάζῃ. Aber auch bloß fortschreitende Rede anzunehmen, ist nicht möglich, denn diese würde durch δὲ, nicht aber durch γὰρ hereingeführt. So bleibt nur übrig, an einen ausgelassenen Gedanken anzuknüpfen. Dieser aber kann nur der seyn, der durch V. 17 — 24. lebendig ins Bewußtseyn eingetreten ist, daß die Juden sowohl Sünder seyen als die Heiden, und nicht besser als diese, woraus dann nach V. 1 — 16. weiter folgt, daß sie dem göttlichen Strafgerichte so wenig entgehen können als die Heiden. Jetzt blieb ihnen Ein Bollwerk, sich dahinter zu verbergen, nehmlich die Beschneidung, das Zeichen des Bundes, den Gott mit ihnen errichtet, und sie zu seinem Eigenthumsvolk gemacht, das Unterpfand also, wie sie meinen, der Gnade, die Vormauer gegen die Pfeile des göttlichen Zornes. Dies muß er ihnen wegnehmen, wenn er seinen Zweck, sie nackt und bloß, wie die Heiden, als verdammliche Sünder darzustellen, an ihnen erreichen will. περιτομὴ γὰρ ὠφελεῖ wird den Sinn haben müssen: die Beschneidung nehmlich, auf welche Ihr Trotz allem Sündigen Eure Hoffnung baut, nützt ꝛc. Unter περιτομὴ mit Beza u. A. das ganze Ceremonialgesetz zu verstehn, ist so wenig nöthig, als es für eine bloße Metonymie anzusehn, durch welche der Judaismus angedeutet werde. Die Beschneidung selbst war es, auf welche der Jude den hohen Werth legte; denn er betrachtete sie weniger wie ein Zeichen als wie das Wesen des Bundes selbst. Die Weisheit, mit welcher Paulus hier einen Nutzen der Beschneidung zugesteht, ohne sich weder darüber zu erklären, worin er bestehe, und worauf sich beziehe, noch auch die Beschränkung zu vergessen, ἐὰν νόμον πράσσῃς, durch welche dem Trägen, der nur die Beschn. selbst genießen will, aller Trost wieder genommen wird, ist von den Auslegern oft bemerkt worden. Zugleich aber bin ich überzeugt, daß Paulus in dem Falle, daß der Jude wirklich das Gesetz erfüllte, dem Juden einen gewissen Vorzug zuerkennen würde; die Gleichheit der Juden und Heiden liegt ihm nur in der Verdienstlo-

Eigheit, dem Mangel der δόξα τοῦ θεοῦ, III, 23. Das ὠφελεῖν, wie ſchon bemerkt, iſt mit Abſicht unbeſtimmt gelaſſen; an ein παρὰ τῷ θεῷ zu denken fordert der Zuſammenhang. νόμον πράσσειν gleichbed. mit τελεῖν V. 27. und ποιεῖν. Der Gegenſatz iſt παραβάτην εἶναι; und ſeine Folge Aufhebung des ὠφελεῖν; deine Beſchneidung iſt Vorhaut geworden, d. h. ſie gilt nichts beſſer, als des Heiden Vorhaut, d. h. du, der Beſchnittene haſt keinen Vorzug vor dem Unbeſchnittnen mehr; dein Judenthum und ſein Nutzen iſt dahin. Das Perf. γέγονεν iſt hier ſehr paſſend; nicht, es wird ſo, ſondern es iſt ſchon ſo geworden. In dieſem Verſe iſt nun der Gedanke: es hängt von der Erfüllung des Geſetzes ab, ob der Menſch bei Gott die Geltung eines Juden haben ſoll oder nicht, ſchon klar genug ausgeſprochen, um ihn V. 26. in Geſtalt einer Folgerung eintreten zu laſſen. ἀκροβυστία bezeichnet nun hier im Vorderſatze offenbar den Heiden, welcher die ἀκροβ. trägt; δικαιώματα vgl. I, 32. φυλάσσειν entſprechend dem hebr. שָׁמַר, beobachten. Gal. VI, 13. οὐχὶ — λογισθήσεται; die Form der Frage iſt hier ſehr zweckmäßig, denn ſie giebt es dem Leſer ſelbſt auf, aus den gegebenen Prämiſſen dieſen Schluß zu ziehn. Den Gebrauch des Verbi λογίζεσθαι als Akt. und Paſſ. wird uns das vierte Kapitel noch näher kennen lehren; es iſt: anrechnen, für etwas annehmen. Seine Vorhaut wird als Beſchneidung angerechnet werden; d. h. er, obwohl unbeſchnitten, wird von Gott betrachtet werden, als wäre er beſchnitten, Theilnehmer am Bunde Gottes mit ſeinem Volk. Die Frage, ob dieſer angenommene Fall möglich oder unmöglich ſey, liegt hier ganz fern, und hätte den ältern Auslegern weniger Noth machen können.*) Auch in Hinſicht auf den νόμος geben ſie ſich mit ihren Unterſcheidungen des Ceremonial- und Sittengeſetzes, wie mir

*) In dieſem ganzen Abſchnitte konnten ihre zum Theil ſehr mühevollen, weitläuftigen Unterſuchungen faſt gar nicht benutzt werden, da ſie entweder nichts ausgezeichnetes darboten, oder von ihrem dogmatiſchen Standpunkte aus die Pflichten des Exegeten faſt ganz bei Seite geſetzt haben. In allen ſolchen Dingen gelte in unſerer Zeit der Griechen Sprichwort: μὴ κινεῖν εὖ κείμενον.

ſcheint, meiſt unnöthige Mühe; ſie können in den meiſten Fällen ganz richtig ſeyn; nur daß im Gemüthe Pauli ein Bewußtſeyn dieſer Unterſchiede gelegen habe, kann ich mich nicht überzeugen.

V. 27. ſchließt ſich unmittelbar an V. 26. an, und wird am beſten nur durch Komma geſchieden; ſo daß das Fragezeichen erſt nach παραβάτην νόμου zu ſtehen kommt; nicht aber, wie in Knapps und Baters Ausgaben, nach λογισθήσεται und Punkt nach νόμου. — Ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία iſt der geborne Heide, der vermöge ſeiner Geburt und Abſtammung die Vorhaut trägt, vgl. zu V. 14.; τὸν νόμον τελοῦσα iſt ein beſonderes Participialglied, welcher, oder in wiefern er das Geſetz erfüllt. Das Gericht, welches ein ſolcher Heide über den Juden verhängen ſoll, kann kein anderes ſeyn, als ein ſittliches, deſſen Weſen darin beſteht, daß der, welcher bei geringern Mitteln mehr geleiſtet hat; als der Andere, der mehr Mittel hatte, dieſem zur Beſchämung gereicht, und einen Maßſtab zu ſeiner Beurtheilung darbietet, nach welchem er nur verurtheilt werden kann. Mit Recht hat daher ſchon Beza auf Matth. XII, 41. f. hingewieſen. Im Feuer des Vortrags redet nun P. den Juden wieder ſelbſt an; er wird dich richten, τὸν π. νόμου, der du das Geſetz übertrittſt, διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς. Die Verbindung dieſer Worte mit τὸν παραβάτην iſt unbezweifelt*); nur γράμμα und die Präpoſ. fordern Erläuterung. γράμμα, Buchſtabe, Schrift. Da der Gegenſatz von πνεῦμα hier nicht ausgeſprochen iſt, ſo iſt auch möglich, daß er dem Ap. an dieſer Stelle nicht vorgeſchwebt habe, und in dieſem Falle die allgemein angenommene Erklärung: Schrift, geſchriebenes Geſetz, zu billigen. Nur freilich, da V. 29., wo dieſer Gegenſatz gemacht wird, durch das οὐ γράμματι faſt mit der Hand auf unſere Stelle zurückgewieſen wird, fragt ſich, ob darin nicht ein ſicheres Merkmal liege, ihn auch hier im Gemüthe des Mannes zu vermuthen? Sodann, wenn γράμμα ſoviel heißt als νόμος γεγραμμένος, wird

*) Doch wollte Carpzov ſie für falſch erklären, und ſie mit κρινεῖ verknüpfen, was die Wortſtellung auf keine Weiſe erlaubt.

Weſen beſſen, welcher den Namen des Juden mit Recht, und in höherem Sinne führen ſoll, beſteht nicht in der äußerlich ſichtbaren Perſon, welche dieſen Namen zu führen pflegt. Auch ἡ ἐν τῷ φ. περιτομὴ iſt eben ſo zu nehmen, und wird noch überdies durch das ganz wörtlich zu faſſende ἐν σαρκὶ erklärt. Willſt du wiſſen, was περιτὸμὴ ſey? Such ihr Weſen nicht in dem äußerlichen Zeichen an des Menſchen Leibe!

V. 29. verhält ſichs gerad' umgekehrt, die Subjekte der beiden Hauptſätze ſind vollſtändig, und die Prädikate fehlen. Zu dem Subj. ὁ — Ἰουδαῖος gehört als Prädikat Ἰουδαῖός ἐστιν, der verborgene Jude iſt ein wahrer Jude. Der Ausdruck, der verborgene Jude iſt ähnlich dem 1. Petr. III, 4. vorkommenden ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, oder ὁ ἔσω Ἰουδαῖος, d. h. die im Innern verborgene ächt jüdiſche, eines Juden im idealen Sinne würdige Geſinnung und Richtung des Gemüths. Ausdrücke, wie der neue Menſch, der innere Menſch und desgl. ſind ja bekannt genug. περιτομὴ καρδίας iſt wieder Subjekt, und als Prädikat muß περιτομή ἐστι gedacht werden. Die Beſchneidung des Herzens iſt eine wahre Beſchneidung. Die bildliche Vorſtellung von Beſchneidung des Gemüths wird ſchon aus Deut. X, 16. Jerem. IV, 4. nachgewieſen, und obwohl man ſich vor allzuängſtlicher Deutung des Bildes zu hüten hat, wird doch die letzte Stelle lehren können, daß vornehmlich die Läuterung der Geſinnung durch Ablegung Gott mißfälliger Triebe (Vorhaut des Herzens) darunter zu denken ſey. Zu genauerer Beſchreibung dieſer Art der Beſchneidung ſollen nun auch die Worte ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι dienen. Entgegengeſetzt ſind beide Ausdrücke einander ohne Zweifel, und eine ſolche Entgegenſetzung findet ſich noch VII, 6. 2. Kor. III, 6 f. Die zweite dieſer Stellen, in welcher die καινὴ διαθήκη, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος (ich glaube nicht, daß dieſe Genit. Appoſition ſind, ſondern Gen. obj. von διαθήκη) genannt, das γράμμα als tödtend, das πν. als belebend bezeichnet, und dann eine διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν, ἐντετυπωμένη ἐν λίθοις einer διακονία τοῦ πνεύματος entgegengeſetzt, beide Ausdrücke aber V. 9. mit διακονία τῆς κατακρίσεως und τῆς

διαιοσύνης vertauſcht werden, erinnert uns zuerſt an die wichtige Stelle Jerem. XXXI, 33., wo von Einzeichnung des Geſetzes in den Geiſt die Rede iſt; lehrt uns ſodann, daß γράμμα und γράμματα Buchſtaben, Geſchriebenes, Vorſchriften und Geſetze ſind, durch welche ja nach Röm. VII. nichts als der Tod hervorgebracht wird; ferner, daß ſo wie θάνατος und κατάκρισις durch die διακονία τοῦ γράμματος bewirkt, zu Wege gebracht wird, eben ſo auch die διακονία des N. T. eine δ. τοῦ πν. heiße, nicht wiefern das πν. durch ſie wirke, ſondern wiefern ſie das πν. in den Beſitz des Menſchen bringe. Demnach iſt πνεῦμα dort nicht der heil. Geiſt ſelbſt, welcher in den Menſchen wirkt, auch nicht der menſchliche Geiſt ſelbſt, ſondern der durch Glauben und Geiſt Gottes in dieſem gewirkte höhere, reinere, ſittliche Zuſtand, kurz das πνεῦμα, welches die Apoſtel zu haben behaupten. In der Stelle VII, 6., die weiter unten mehr zu entwickeln ſeyn wird, giebt ſich ein ähnliches Reſultat; δουλεύειν ἐν γράμματι heißt Gott dienſtbar ſeyn nach oder unter dem Geſetz, nach bloßen Vorſchriften, bloß äußerlich; ἐν πνεύματι aber, ihm dienen in der Kraft und nach dem Triebe des πνεῦμα, welches den Gläubigen zu Theil geworden iſt*). Dies anderwärts. Wir kehren zurück zu unſerer Stelle. Wir finden verſchiedene Erklärungen: im Herzen, im Geiſte, nicht nur nach dem Buchſtaben des Geſetzes. So Beza, Heumann, Cramer, Morus, Roſenmüller. Dieſer ſteht entgegen, erſtlich, daß ἐν dann verſchiedenes vor πν. und vor γρ., zu dem es doch auch gehört, bedeuten müßte; ſodann, daß περιτομὴ

*) S. Schmidt, S. 187. faßt das Ganze zuſammen: Litera est doctrina legis, quae nihil revelat et dat per se, nisi sensum literalem externum et grammaticum, per quem aliquid a nobis requirit, nihil nobis dat (kurz vorher: lex, ut litera, dicit quidem aliquid, sed vires faciendi non dat). Haec enim natura legis est, ut non det, sed exigat. Spiritus est doctrina evangelii quae revelat et dat per sensum literalem ipsum Spiritum Sanctum vi promissionum suarum, quia constat promissionibus, quarum natura est dare, non exigere.

καρδίας ἐν πνεύματι in diesem Falle höchst matt und tautologisch seyn würde; drittens, daß dann nicht γράμμα, sondern bloß σὰρξ entgegengesetzt werden könnte; endlich, daß die Beobachtung des Gegensatzes nicht dafür, sondern dawider ist. Durch den heiligen Geist bewirkt. So Grotius, Turretin, Ch. Schmidt, Böhme, Flatt; und als Gegensatz dann: nicht durchs Gesetz und seine Vorschrift. Wenigstens, wenn ἐν πν. nicht ein anderes Verhältniß zur περιτ. ausdrücken soll, als ἐν γράμματι, so kann nur das caussale hier aufgefaßt werden, denn das γρ. als Gesetz, Vorschrift, kann nur gebietend und antreibend auf die περιτ. einwirken. Entgegen steht dieser Erklärung nur, daß an den zwei Stellen, wo γρ. und πν. einander noch weiter entgegenstehn, πν. eigentlich nicht den göttlichen Geist, sondern seine Wirkung im menschlichen bezeichnet; allein es ist auch bekannt, daß Paulus im Gebrauch des Worts bald diese bald jenen meint, und wenn man dies bedenkt, so kann man jene Stellen wirklich als analog der unserigen betrachten. Doch befriedigt mich auch diese Erklärung noch nicht ganz. Nach derselben ist πν. das Wirkende, γρ. das Gebietende, was kein rechter Gegensatz ist; denn auch das durchs γρ. gebotene könnte πν. wirken. Tholucks Erklärung, welcher beides als Adverbia nimmt: auf eine geistige, auf buchstäbliche, d. i. äußere Weise, ist zwar unserer Vorstellungsart recht angemessen, aber meines Bedünkens, der pauliniſchen zu fremd; wenn aber Klee von der höhern, mystischen Beschneidung im Gegensatz gegen die bloß leibliche spricht, so mag er ganz Recht haben, denn die Sache ist diese, aber nur erklärt ist nichts dadurch. Vielleicht darf man πν. und γρ. etwas allgemeiner nehmen, als Bezeichnungen des wesentlichen Unterschieds des neuen und alten Bundes, ohne strenge Begriffsbestimmung. In diesem herrscht durchaus γράμμα d. h. an den Menschen ergeht nichts als Gebot und Vorschrift, von dem Menschen geht nichts aus als äußeres Werk, Lippendienst und That der Hände. In jenem ist das πν. von Gott geschäftig in dem Menschen, und sein Thun geht hervor aus dem umgeschaffenen Geiste, er selbst, sein

inneres Wesen, Gottes Tempel, ist hier das Handelnde. Dann hieße ἐν πν., οὐ γρ. im Charakter des N. T., nicht in dem des alten, wie beide eben bestimmt worden sind. Die Schlußworte haben wenig Schwierigkeit. Οὗ zieht nur Cramer gegen allen Sinn auf γράμμα, Koppe, Tholuck auf den innern Juden und die innere Beschneidung zugleich, und fassen es als Neutrum; alle übrigen bloß auf den Ἰουδαῖος, was ich für richtig ansehe. Bei ἔπαινος, Lob, ist nicht nöthig an Belohnung von Seiten des göttlichen Richters zu denken, wie von Morus, Rosenm., Koppe geschehen ist, auch XIII, 3. 1. Kor. IV, 5. zwingen nicht dazu. Die Sache ist diese: Der Vorzug des bloß gebornen Juden war ein bloß äußerlicher, die Würde, die er hatte, bestand nur in seiner eignen und fremder Meinung, vor Gott wurde er durch sein Gesetz und seine Beschneidung nicht besser; er hatte also zwar ἔπαινον, aber nur von Menschen, nicht von Gott. Dagegen der wahre Jude ist, weil er das Gesetz erfüllt, nach V. 13. δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ, wird von Gott als δ. anerkannt. Dies ist sein ἔπαινος, und dieses nicht ein menschliches, sondern ein von Gott gespendetes, wobei die Möglichkeit, daß er auch von Menschen eins erlange, nicht ausgeschlossen ist. Nur dieses wahre wird ihm nicht von Menschen, sondern von Gott.

Hiermit ist diese Verhandlung geschlossen; es ist gezeigt, der Jude ist ein Sünder wie der Heide, und seine Beschneidung hilft ihm nichts und giebt ihm keinen Vorzug. Er könnte zu den Folgerungen übergehn, wenn nicht zuvor noch einige Einwendungen beseitigt werden müßten.

Drittes Kapitel.

Der Zweck der ganzen Darstellung im vorigen Kapitel war, zu zeigen, daß auch die Juden, Trotz Gesetz und Beschneidung, nicht besser seyen als die Heiden, da sie das Gesetz ja nicht gehalten, ohne dessen Erfüllung auch die Beschneidung fruchtlos sey. Dies konnte nun leicht einen ungünstigen Eindruck machen; der redliche Jude konnte in Zweifel gerathen, ob denn am Ende die ganze als göttlich dargestellte, und ihm bis daher so theure Anstalt, gar keinen Werth besitze, noch Vortheil gewähre; der Heidenchrist konnte hierin einen Anlaß finden, den Juden, und das Judenthum zu verachten; der hartnäckige Gegner aber hier einen Anhaltspunkt ergreifen, um den Apostel als einen Feind und Verächter der göttlichen Veranstaltung zu verlästern. Und soviel als Paulus bereits in seinem Berufe zu streiten gehabt, ist es sehr wahrscheinlich, daß er, als er diesen Brief abfaßte, von dem allen Manches schon erfahren hatte. Dies veranlaßt ihn denn hier, nach Beendigung der Hauptmaterie in Bezug auf die Juden, noch einige Augenblicke damit hinzubringen, daß er durch eigene Erklärung über diesen Punkt allen möglichen Einwendungen vorbeuge. Ehe wir zur Betrachtung dieser Erklärungen übergehn, ist der Leser nur noch auf die Form aufmerksam zu machen, in welcher dieselben hereintreten, nehmlich als wahre Disputation, mit Frage und Antwort; eine Form, die wohl

vornehmlich aus der Lebendigkeit und dem Feuer hervorgeht, mit welchem P. seinen Stoff behandelt, und die zur Belebung seiner Argumentation nicht wenig beiträgt. In der Frage nun V. 1. τί οὖν — περιτομῆς; ist περισσὸς überhaupt Ausdruck eines Ueberschreitens des gewöhnlichen Maßes, auch im N. T. in verschiedener Hinsicht; bedeutet also groß, vorzüglich, ausgezeichnet; s. Matth. V, 47. XXIII, 14. 1. Kor. XII, 23. τὸ περισσὸν also eigentlich das Große, Ausgezeichnete, Vorzügliche; daher der Vorzug. Man vergleicht Ekkles. VI, 11. τί περισσὸν τῷ ἀνθρώπῳ; hebr. מַה־יּוֹתֵר לָאָדָם; und V. 8. מַה־יּוֹתַר לֶחָכָם מִן־הַכְּסִיל, wo LXX τίς περισσεία hat. Von einem innern, sittlichen Vorzug, wobei der Jude besser sey, kann nach Obigem nicht mehr die Rede seyn, sondern nur von einer Auszeichnung, die er voraus habe vor den Heiden; und in sofern ist τὸ περισσὸν ziemlich gleichbedeutend mit ἡ ὠφέλεια im zweiten Gliede; wie denn auch von mehrern Auslegern bemerkt wird, es enthalte dies nichts neues, sondern nur bestimmtere Angabe dessen, was jenes allgemeiner und unbestimmter angedeutet habe. περιτομὴ hier mit Morus als Tropus für ὁ Ἰουδαῖος zu nehmen, ist nicht nothwendig. Den Zusammenhang mit dem vorigen Kapitel zeigt οὖν. Wenn es sich also so verhält, wie dort gesagt ist, daß der Jude durch Geburt und Beschneidung, und Besitz des Gesetzes nicht besser vor Gott wird, was hat denn nun dann das Judenthum noch für einen Werth? So gewährt es wohl gar keinen Vortheil? So faßte es Chrysost., so Grotius und A. Nur Calov. stellt den Vordersatz so: Wenn also beide Theile gleich verdammlich sind. Aber dieser Gedanke liegt ferner als der oben angegebene. Fragt man endlich, in wessen Namen diese Frage aufgeworfen werde, so urtheilt Semler, in P. eigenem, als Schlußfolge aus dem Obigen in Frageform, mit verneinendem Sinne, wegen V. 9., und nimmt dann V. 2. als eine von ihm selbst aufgestellte Einrede: Intelligo vero illud adhuc mihi opponi posse. Was V. 9. hier für Einfluß haben könne, muß jetzt

unentschieden bleiben; doch kann man in der Regel es als gültige Vorschrift annehmen, eine klare Stelle um einer folgenden willen nicht anders zu deuten, indem dieselbe nicht nothwendig schon im Gemüthe des Verfassers liegen mußte, als er die frühere schrieb; an sich selbst aber wird die Betrachtung von V. 2. als Einwendung nicht zu empfehlen seyn. Seb. Schmidt läßt die Frage von Heidenchristen aufgeworfen werden, welche begierig jeden Grund erhaschen, einen Tadel gegen Juden und Judenthum auszusprechen, und Ch. Schmidt scheint eben dahin geneigt. Die Gründe, weil Paulus aus der zweiten in die dritte Person übergehe, weil V. 3. offenbar gegen Ankläger der Juden gerichtet sey, genügen kaum diese Ansicht festzustellen. Die gewöhnlichste Ansicht legt diese Worte unbekehrten Juden in den Mund; mir scheint das Beste, weder Diesen noch Jenen, sondern sie als P. eigene Worte anzunehmen, mit denen er möglichen Einreden, von welcher Seite sie kommen mögen, begegnen wolle.

V. 2. enthält die Antwort. πολύ bezieht sich auf τί τὸ περισσόν; ohne weitere Rücksicht auf das zweite Glied der Frage zu nehmen. κατὰ πάντα τρόπον, wörtlich: in jeder Weise, kann bedeuten: in jeder Hinsicht; vielleicht aber auch, was viele Ausleger wollen, allerdings, ohne Zweifel. Es ist schwer hier etwas zu entscheiden, da Paulus nur einen Vorzug nennt. Zwar haben noch die neuesten Commentatoren Tholuck und Klee sich Mühe gegeben, die vielen Vorzüge des Volks von mehrern Seiten so darzustellen, daß man in einer historisch dogmatischen Abhandlung sie mit Freuden lesen würde; aber wir, nur zu Erklärung des Paulus berufen, müssen uns bescheiden, nicht mehr zu wissen, als dieser sagt, selbst was er an andern Stellen unsers Briefes sagt, da es in keinem Zusammenhang mit der vorliegenden steht, für jetzt zu ignoriren. πρῶτον — τοῦ θεοῦ. Das Subjekt sind ohne alle Frage οἱ Ἰουδαῖοι, obwohl Uebergang aus Sing. in Plural angenommen werden muß. Die Sprachform, nach welcher der Dativ des akt. Verbi beim Passiv zum Nomin. wird, der Akkus. aber bleibt, ist so bekannt (vgl. Matth.

Gr. §. 484.), ihr Vorhandenſeyn bei Paulus aus 1. Kor. IX, 17. Gal. II, 7. 1. Theſſ. II, 4. ſo ſicher, und die Conſtr. τὰ λόγια ἐπιστεύθησαν für ἐπιστεύθη ſo ungriechiſch, daß man ſich billig wundert, wie Cramer und Koppe ſie noch haben vorziehn können. Die Worte müſſen den Sinn haben: Die λόγια ſind ihnen anvertraut worden. λόγια ſind im Gr. Götterſprüche oder Orakel, vgl. Arist. Equ. 120 ff.; in der LXX. λόγια θεοῦ Num. XXIV, 4. für אִמְרֵי־אֵל, im N. T. Apg. VII, 38. von dem Geſetze, das Gott Moſe gab, Hebr. V, 12. 1. Petr. IV, 11. Die Ausleger ſtreiten, ob ſie an unſerer Stelle nur (wie Semler) die Gebote ſelbſt, oder das Ganze des Geſetzes (Calvin, Beza, A.), oder das ganze A. T. mit ſeinen Geboten und Verheißungen (Hunn., Weller, Brenz, Balduin, S. Schmidt, Böhme, Roſenmüller), oder die Verheißungen vorzugsweiſe, wo nicht allein (Grotius, Koppe, Flatt, Tholuck, Klee) dabei verſtehen ſollen. Vielleicht würde Paulus ſelbſt nicht ſicher entſcheiden können. Das Wort iſt allgemein zu faſſen, doch ſind freilich die λόγια, an welche in Bezug auf V. 3. vornehmlich zu denken iſt, die Verheißungen, die Gott dem Volke gegeben, beſonders die meſſianiſchen. Wenn nun dieſer Satz mit πρῶτον μὲν γάρ, ὅτι eingeführt iſt, ſo ſcheint in dem γάρ, wie Beza ſchon bemerkt hat, eine Nöthigung zu liegen, dies πρῶτον nicht als Apposſ. zu πολύ, ſondern mit Supplirung von ἐστὶν als ein eigenes Prädikat zu nehmen. Die erſte Anſicht aber, die man von dieſem Worte faßt, iſt: primum; aber es erfolgt kein ἔπειτα noch dem Aehnliches. Dies hat den Erfolg gehabt, daß faſt alle Ausleger nach Beza's Vorgange dies πρῶτον durch primarium, praecipuum und dergl. überſetzt, und geurtheilt haben, P. wolle hier, anſtatt alle einzelen Vorzüge aufzuzählen, nur Einen, den vornehmſten anführen. Wenige weichen von dieſer Anſicht ab; Origenes mit der ganz verfehlten Verknüpfung von πρῶτον mit ἐπιστεύθησαν: ihnen zuerſt ſind die λ. anvertraut worden, worin ihm der ſonſt gründliche S. Schmidt nicht hätte folgen ſollen; Grotius mit der etwas ſonderbaren Vorſtellung, P. fange hier eine

Aufzählung wirklich an, setze sie aber erst K. IX. weiter fort; endlich Tholuck und Klee mit der richtigen Erklärung, P. habe ursprünglich mehr Vorzüge beibringen wollen, sey aber in der Wärme des Vortrags von diesem Gegenstande abgekommen, und habe denselben daher nicht vollendet.

V. 3. wird nun wieder fast durchgängig als Einwendung betrachtet, ja Heumann will gar, IX, 15. vergleichend, in der Part. γὰρ ein sicheres Zeichen davon finden. Wir, um es kurz zu sagen, scheint eben darin das sicherste Zeichen zu liegen, daß wir keinen Einwurf haben, sondern P. das V. 2. gesagte beweisen wolle. τί γάρ; denn wie? εἰ ἠπίστησάν τινες. Hier fällt in die Augen, daß P. das τινὲς absichtlich brauche, um die Sache etwas schwächer erscheinen zu lassen als sie ist. ἀπιστεῖν, ungläubig seyn, nicht glauben. Wir müssen durchaus fragen, von welcher Zeit der Apostel rede? Redet er von der Vorzeit, so war es eigentlich nicht Unglaube, sondern Ungehorsam, dessen das Volk sich schuldig gemacht; meint er die Gegenwart, so ist erstlich der Zusammenhang entgegen, indem sich P. in scharfer Scheidung bisher gehütet hat, nie von der christlichen Zeit zu reden, deren er weiter unten erst zu gedenken hat; und sodann würde er dann wohl nicht den Aor. ἠπίστησαν, sondern das Präs. ἀπιστοῦσι gebraucht haben; obwohl daher Manche die Worte vom gegenwärtigen Unglauben aus Evangelium verstehn, glaube ich doch sie von frühern Vergehungen nehmen zu müssen, und finde zur Rechtfertigung von ἀπιστεῖν folgendes: 1) ist keine Frage, daß die Gegensätze, welche P. hier machen wollte, auf die Wahl seiner Ausdrücke großen Einfluß gehabt hat; so steht ψεύστης um des ἀληθὴς willen, und ψεῦσμα wegen ἀλήθεια, warum nicht auch ἀπιστεῖν wegen πίστις, obwohl dies nachfolgt, da doch für dies ein anderes nicht gesetzt werden konnte? 2) wäre es gar nicht unmöglich, daß ἀπιστεῖν und ἀπιστία dem Ap. hier Ungehorsam eben so bedeutete, wie ἀπειθεῖν ihm gewöhnlich den Unglauben bezeichnet, anstatt des Ungehorsams; endlich 3) und vornehmlich sind die Begriffe ἀπιστία und ἀπείθεια, als Stammverwandte, schon dem Griechen keineswegs so ge-

schieden, als die unserigen: Unglauben, Ungehorsam; noch vielmehr mußten sie sich bei unserm Apostel sehr in einander verlieren, da doch wirklich im Ungehorsam immer ein bedeutendes Element des Unglaubens liegt, und umgekehrt. Wir begreifen darunter die in Unglauben, Ungehorsam, Untreue, beruhende Versündigung des Volks an Gott, der ihm die schönen Verheißungen gegeben. καταργεῖν, im Gr. durch Trägheit versäumen, bei Paulus immer zu Nichte machen. πίστις Fides, von Seiten dessen, der ein Versprechen gegeben hat, Treue, Wahrhaftigkeit, Gal. V, 22. Tit. II, 10. Μὴ wird im N. T. allen Gattungen der Fragen vorgesetzt, kann daher nie zu Bestimmung des Sinnes einer Frage dienen. Die unsrige ist diese: Denn wie? wenn ein Theil des Volks gefehlt hat, sollte ihre Untreue Ursache werden, daß Gott sein Wort bräche? Daraus geht klar hervor, daß P. mit diesen Worten keine andere Absicht habe, als darzustellen, daß der Vorzug, welchen es in den ihm anvertrauten Verheißungen Gottes habe, ihm geblieben sey, trotz Unglauben und Untreue Vieler, daß diese ihnen zuerst und zunächst, vermöge des Bundes mit Abraham, gegebene Versicherung unwandelbar feststehe, und nicht untergehe. Wir haben also wirklich, was die Part. γὰρ andeutete, einen Beweissatz jenes πολὺ in diesem Verse, und würden ihn haben, auch wenn keine ausgesprochene Antwort folgte. Doch giebt er dieselbe:

V. 4., wo zuerst μὴ γένοιτο, eine in den paulinischen Briefen häufige Formel, dem hebr. חָלִילָה entsprechend, eine starke, mit einer Art von Abscheu verbundene Verneinung des zuvor gesprochenen Satzes ist. ἀληθὴς ist wahrhaft, wie aus der Verneinung von V. 3. hervorgeht, ψεύστης eigentlich ein Lügner, daher unwahr, trüglich; der Ausdruck, wie schon bemerkt, des Gegensatzes wegen gewählt. Was nun den hier ausgesprochenen Satz anlangt, so kann das μὴ γένοιτο allerdings, wie von Einigen bemerkt wird, die Ursache enthalten, warum hier nicht εἶναι, sondern das minder passende γίνεσθαι gesetzt wurde; doch auch die Imperativform der Rede, welche die Sache immer als noch zukünftig darstellt, konnte

dazu beitragen. Sie ist verschieden gedeutet worden. Herzog (über die Interpunkt. im B. an d. R.) bei Wolf, setzt Kolon nach δέ, und will, daß es heiße: vielmehr werde erfüllt, was geschrieben steht Ps. CXVI, 11. Allein erstlich steht dort nur die letzte Hälfte πᾶς ἄ. ψ., sodann kann ohne einen Beisatz das bloße γενέσθω dies wirklich nicht bedeuten, wie auch Wolf schon gezeigt. Dafür will Koppe bei gleicher Interpunktion den Sinn: Vielmehr so sey es; aber richtig bemerkt Tholuck, daß dann ein ὥδε fehle, und die ganze Art so zu interpungieren, ist ungriechisch und unhebräisch, obwohl der Sinn, wie er für uns am klarsten würde, sich so ausdrücken ließe. Den Imperativ nehme ich nur für eine durch das μὴ γέν. hervorgelockte Form starker Assertion, wie wir sagen würden: Nein, vielmehr Gott muß wahrhaft seyn; d. h. von diesem Gedanken kann nichts abgelassen werden; auch keine Erscheinung der Erfahrung darf uns darin irre machen. Das zweite Glied, bei dem P. nicht nothwendig an Ps. CXVI, 11. gedacht haben muß, ist im Grunde ungehörig, da die Antwort auf V. 5. dieses Beisatzes nicht bedarf; also bloß durch den Gegensatz hervorgerufen; eben deßhalb steht ψεύστης, Lügner, falsch, unzuverlässig; was eine allzustarke Erklärung ist, doch im Munde Pauli nicht so sehr auffallen darf. Calov und A. haben gemeint, P. nenne nur die Eine Sünde um des Gegensatzes willen, meine aber die Sündigkeit überhaupt; doch ist hier dazu nicht der Ort; Grot. faßt es so: und wenn auch alle Menschen Lügner wären; dies liegt aber nicht in den Worten. Man thut am besten sie zu lassen, wie sie sind, ihr Hartes und Unpassendes zu erkennen, aber aus dem Gegensatze zu entschuldigen. Daß auch P. selbst wenig Nachdruck auf dies Glied gelegt habe, erhellt auch daraus, daß er sein Citat aus Ps. LI, 6. durch καθὼς γέγραπται herein führt, als wäre dies zweite Glied nicht da. Die Stelle ist ganz nach der LXX gegeben, ohne alle Rücksicht auf ursprünglichen Sinn und Zusammenhang. δικαιοῦσθαι, hebr. צָדַק, gerecht seyn und erscheinen. ἐν τοῖς λόγοις σου, hebr. בְּדְבָרֶיךָ (Inf.),

wenn du sprichst." Offenbar wird es hier von Urtheilen gesagt. νικήσῃς, hebr. זָכָה, rein seyn, und erscheinen. ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, hebr. בְּשָׁפְטֶךָ, dort offenbar aktiv: wenn du richtest. Auch hier haben es daher Beza und A. transitiv in der Form des Mediums genommen, was freilich besser passen würde; allein der alex. Uebersetzer hat den Fehler gemacht, und Paulus die Stelle wörtlich citirt; man muß sie daher als Passiv nehmen, wie auch die neuern Ausleger ziemlich alle gethan; an ein Medium in der Bedeutung: rechten, mit Tholuck und Klee zu denken, halte ich nicht für gerathen, da es nicht erwiesen werden kann, und pauliniſche Citate nicht nach dem besten Sinne gedeutet werden dürfen. Einen Beweis übrigens für Gottes Wahrhaftigkeit enthält die Stelle gar nicht; wohl aber kann sie den Gedanken, daß durch menschliches Sündigen die göttliche Heiligkeit nur desto stärker hervortrete, lebhafter anregen.

V. 5.*) Ἀδικία ist hier offenbar eben jene ἀπιστία, deren V. 3. Erwähnung geschehen ist, nur hier mit Absicht unter den weitern Begriff der Sünde gestellt. Denn daß das Wort nicht nur Ungerechtigkeit in unserm Sinne, sondern überhaupt Untugend, Unsittlichkeit bezeichne, ist als gewiß anzunehmen. συνιστάνει hat bei den Griechen die Bedeutung des Vorstellens oder Einführens bei Jemand, und daher des Empfehlens, die sich unter XVI, 1. findet; daraus im N. T., wie das lat. commendare, die des Lobens, z. B. 2. Kor. III, 1. X, 12.; dann überhaupt als groß oder herrlich darstellen, vgl. V, 8. δικαιοσύνη θεοῦ, der ἀδ. ἡμῶν entgegen kann ganz allgemein die göttliche Heiligkeit bezeichnen, und dann ist der Sinn: unsere Sündigkeit hat den Erfolg, daß Gottes Heiligkeit desto stärker, herrlicher, hervortritt. Und diesen Gedanken scheint V. 4. zu fordern; doch wäre es auch

*) Auch dieser und die folg. Verse haben den ältern Auslegern viele Noth gemacht. Es würde zu große Weitläufigkeit herbeiführen, alle ihre Meinungen vorzutragen und zu prüfen, ich werde mich Statt dessen bemühen, eine eigene Ansicht desto sicherer zu begründen.

möglich, daß hier die weite Bedeutung von δικαιοσύνη eine Begriffsverwechselung erzeugt hätte, der Schreibende sich mehr an die Vorstellung der göttlichen Güte, die bekanntlich auch in δικ. liegt, hielte, und den besondern Fall hervorhöbe, daß Gottes Gnade um soviel strahlender erscheine, je größer die Sünde der Menschen sey. Wenigstens hätte dann die folgende Frage μὴ ἄδικος ὁ θεός; mehr Sinn und Schein der Wahrheit, als wenn δικ. so weit gefaßt wird, daß die Gerechtigkeit nothwendig mit darin liegt; auch sind Begriffsverwechselungen dieser Art bei Paulus nicht eben unerhört. τί ἐροῦμεν; was sollen wir sagen? nehmlich in diesem Falle; d. h. welche Folgerung läßt sich daraus ziehn? Wir werden die Formel, die Tholuck der rabbinischen Dialektik zuschreibt, noch weiter kennen lernen. Die Worte μὴ — ὀργήν; enthalten die Folgerung, in welcher μὴ ziemlich mit nonne gleichbedeutend ist; ὁ ἐπιφέρων mit dem Artikel entweder darum steht, weil es allgemeiner Glaube ist, oder auch mit Beziehung auf II, 8.; und eben dies gilt vom Artikel in τὴν ὀργήν. Dem Ausdruck ἐπιφέρειν ὀργήν sind ähnlich ἐπιφ. θλῖψιν Phil. I, 16. χρίσιν Judä 9. Wessen aber ist dieser Gedanke? Nicht des Apostels, wie er selbst durch die Worte κατὰ ἄνθρωπον λέγω bezeugt. Die Bedeutung dieser Formel, deren ganzen Umfang zu dieser Stelle Beza und Balduin erläutern, wird für sie am besten aus folgenden zwei Beispielen klar: 1. Kor. IX, 8. Μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ; ἢ οὐχὶ καὶ ὁ νόμος ταῦτα λέγει; d. h. nach menschlicher Ansicht, im Gegensatze gegen die göttliche Offenbarung; und mehr noch das. III, 3. ὅπου ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; die Formel bezeichnet (im Gegensatz gegen das πνευματικοῖς V. 1.) das Gemeine, Niedrige, Ungeistige, Ungöttliche im menschlichen Denken und Thun; so daß an unserer Stelle der Sinn ohne Zweifel dieser ist: Ich spreche dies nicht aus meiner eigenen Person als eines Apostels Gottes, sondern aus der eines gemeinen, in sündlichem Irrthum befangenen Menschen. Und so finden wir die Formel auch von Theodoret, Eras-

mus, Beza, Calvin, A. Schmidt, Turr., und dem meisten Neuern erklärt. Die Abweichungen sind unbedeutend. Eben hiermit ist nun aber auch klar, was wir in diesem Verse haben, nehmlich einen Einwurf der Gegner. Paulus hat angedeutet, wie die Sünde oder Untreue nicht nur die göttliche πίστις nicht aufhebe, sondern sogar dazu diene, sie, und überhaupt die δικαιοσύνη Gottes mehr zu verherrlichen. Daraus will nun der fleischliche Sinn sich ein Verdienst machen. Gott will ja, spricht er, daß der Mensch seine Ehre fördere; wird also durch Sündigen Gottes Ehre größer, so thut der Mensch, indem er sündigt, was Gott haben will; da darf ihn Gott nicht strafen, oder, wenn ers thut, ist er ungerecht. Diese an und für sich absurde, dem fleischlichen Sinne aber in, zumal bei den rohen sittlichen Begriffen des Alterthums, keinesweges fremde Folgerung konnte wohl dem Ap. von seinen Gegnern schon entgegen gestellt worden seyn, und er hält es daher für nöthig, sie hier aufzuführen, und abzufertigen, zugleich aber auch durch die Worte κατὰ ἄνθ. λέγω jeden Verdacht, als mache er sie selbst, von sich abzuwenden. Unter den ältern Auslegern hat Calvin diese Bedeutung unsers Verses, und dann auch des siebenten, am richtigsten gefaßt; die Neuern stimmen alle ziemlich mit uns überein.

V. 6. Der Gedanke, Gott solle ungerecht seyn, ergreift das tief religiöse Gemüth des Apostels mit solchem Widerwillen, daß er, obwohl die Argumentation des Gegners noch nicht ganz vollendet ist, doch sogleich sein μὴ γένοιτο dagegen stellen muß. Denn daß Heumann irre, indem er den Gegner diese Worte sprechen läßt, ist leicht einzusehen. Er fügt sogleich ein Argument hinzu, die Unmöglichkeit darzuthun, daß Gott ungerecht sey: ἐπεὶ — κόσμον; den Sinn: wie könnte Gott die Welt richten (Weltrichter seyn, wenn er ungerecht wäre)? macht jedem des Griechischen kundigen Leser ἐπεὶ und das Futurum klar. Es enthalten aber diese Worte ein Argument, das theils aus der allgemeinen Annahme, Gott sey der Richter der Welt, theils aus der Idee eines Richters hergenommen, und vollständig dieses ist: Wer Richter seyn soll,

muß gerecht seyn. Gott ist anerkanntermaßen Richter aller Welt, also muß er auch gerecht, und vollkommen gerecht seyn. Denn jede Ungerechtigkeit in ihm höbe seine Befähigung zum Richter auf. Die Meinung mehrerer neuer Ausleger, daß unter κόσμος nur die Heidenwelt zu verstehen sey, und das Argument des P. daher den Sinn habe: Wenn Ihr Juden Gott für ungerecht erklärt, so fällt ja damit auch die Möglichkeit weg, daß er die Heiden richten und strafen könne, was doch Ihr so gewiß erwartet, hat keinen Grund im Zusammenhange, wenn gleich ὁ κόσμος dies bedeuten kann, und ist daher von Tholuck mit Recht verworfen worden. Uebrigens liegt vor Augen, was der Jude auf dies Argument erwiedern konnte; nehmlich: Das ists ja eben, worüber wir klagen; nach deinen Behauptungen ist Gott ungerecht, also unfähig zum Richter, und richtet doch die Welt. Wie will da Heil kommen? Siehst du also nicht zu, daß Gott ungerecht seyn könne, so mußt du deine Behauptung, die ihn als ungerecht darstellt, zurücknehmen.

V. 7. In diesem Verse spricht fast jedes Wort so stark gegen die Annahme, daß Paulus hier seine eignen Gedanken vortrage, daß man sich wohl wundern mag, wie doch nicht wenig Ausleger diese Ansicht haben nähren können. γάρ bezeichnet einen Causalzusammenhang, der aber mit V. 6. unmöglich angenommen werden kann. Der Gedanke ist so ganz ähnlich dem des 5ten Verses, daß er keiner andern Person angehören, unmöglich eine Widerlegung von jenem enthalten kann; ist so dem Sinne des Apostels entgegen, daß er ihn unmöglich in erster Person vortragen kann, ja diese erste Person allein ein genügender Beweis ist, er rede hier nicht selbst, sondern in fremdem Namen. So halten wir uns gleich von Vorn herein an die Ansicht, es fahre hier der Gegner aus V. 5., der nur durch V. 6. unterbrochen worden, seine Einwürfe vorzutragen fort, und suche zunächst das V. 5. Gesagte zu erläutern oder zu begründen. Auch fehlt es dieser Auffassung, zumal bei den Neuern, nicht an Theilnehmern, z. B. Calvin, Wolf, Th. Schmidt, A.; doch lassen Andre, z. B. Köppe, Rosenmüller, Flatt, hier einen Heiden sprechen,

und Folgerungen aus dem Satze der Juden V. 5. ziehn, ohne zu bedenken, daß dann doch wahrlich nicht mit γὰρ verbunden werden könnte; Tholuck und Klee nehmen die Ansicht wieder auf, daß P. hier in eignem Namen spreche, und „nach einer gewöhnlichen Redefigur, die Rolle des Sünders auf sich selbst übertrage", um zu zeigen, daß der V. 5. aufgestellte Satz die Idee eines Weltgerichts gänzlich aufhebe. ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ist die oben V. 3. genannte πίστις, die göttliche Wahrhaftigkeit, Treue, in Haltung des Versprechens Trotz dem Unglauben und der Untreue Vieler. ἐπερίσσευσε. περισσεύειν ist soviel als περισσὸν εἶναι, also groß, ausgezeichnet seyn, oder werden, oder sich darstellen und erweisen, vgl. 2. Kor. III, 9. VIII, 2. ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι, in oder durch mein ψ. Lüge paßt hier nicht recht, steht nur wegen ἀλήθεια, und ist entweder die oben genannte ἀπιστία oder die ἀδικία aus V. 5. gemeint. Die Worte εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ enthalten den Grund, weshalb der Sünder sich entschuldigt glaubt. Gottes Ehre wird gemehrt, und eben dadurch gemehrt, daß ich ψεύστης bin, also habe ich eher Verdienst als Schuld. Der Vordersatz stimmt im Wesen ganz mit V. 5. überein, drückt nur das, was in συνίστησι minder klar ausgesprochen war, durch das ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ deutlicher aus. So enthält auch der Nachsatz τί — κρίνομαι; dieselben Gedanken, wie der Nachsatz in V. 5., nur etwas unbescheidner, aufsätziger, vorgetragen, als das erste Mal. καὶ in κἀγώ, das Beza, und A. nach ihm für ganz bedeutungslos halten, ist es keineswegs, sondern ist ein verstärkendes Zeichen des Unwillens, nur daß es bequemer vor κρίνομαι stehn würde. Diejenigen, welche hier den Heiden reden lassen, verstehn ἡ ἀλ. τοῦ θεοῦ von der vera majestas dei, ψεῦσμα vom Götzendienst, ἁμαρτωλὸς als in Götzendiener. Aber wie, muß man fragen, könnte in diesem Zusammenhange an dergleichen gedacht, wie in der ersten Person davon gesprochen werden, da doch unmöglich Paulus, der geborne Jude, sich als Heide darstellen kann? Nur auf K. VII. berufe man sich nicht; denn da hat die erste Person einen ganz andern Grund.

V. 8. gehört bis τὰ ἀγαθὰ noch ganz derselben Person, welche V. 5. gesprochen hat, und schließt sich so eng an V. 7. an; daß selbst das Fragezeichen nach κρίνομαι in ein bloßes Komma verwandelt werden könnte, obwohl dies nicht gerade nöthig ist. Das τί ist also aus V. 7. in Gedanken zu behalten. Nun sollte die Frage eigentlich so lauten: καὶ τί μὴ ποιῶ (Konj.) τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; Warum werde ich noch als Sünder verdammt, und soll nicht vielmehr das Böse thun, damit Gutes daraus hervorgehe? d. h. warum soll mir nicht vielmehr erlaubt seyn, das Böse zu thun, zu sündigen, damit mir das Gute, nehmlich die Ehre Gottes und die Erweisung seiner δικαιοσύνη daraus hervorgehn könne? Der vollständige Gedanke ist also dieser: Wenn es wahr ist, daß meine Sünde nur zur Verherrlichung der göttlichen δικ. und ἀλήθεια dient, so ist es Unrecht, mich deßhalb zu bestrafen; es muß vielmehr dies mir zur Ermunterung dienen, recht viel zu sündigen, damit Gottes δ. und ἀλ. sich desto herrlicher erweisen könne. Eine solche Folgerung hatte man, wie P. uns hier selbst lehrt, aus seinen Sätzen von der Gnade Gottes, und deren herrlicher Erweisung bei der Größe der menschlichen Sündigkeit gezogen. (Unter ἡμᾶς hat man nur den Apostel selbst, und etwa die aus seiner Schule damals schon hervorgegangenen Lehrer des Christenthums, nicht alle Apostel, zu denken). Auch mag zugegeben werden, daß in seiner Lehre Manches enthalten war, was dem bösen Willen, der absichtlich irren wollte, Veranlassung zu solcher Consequenzmacherei geben konnte, so weit entfernt davon auch sein sittlicher Geist, und der wahre Sinn seiner Glaubenslehre war. Diese ihm zu Theil gewordene Erfahrung ist nun Ursache, daß er die angefangene Rede nicht ganz so vollendet, wie sie vollendet werden sollte, sondern die Anführung, daß seiner Lehre diese Deutung wirklich gegeben werde, mitten hineinschiebt, und den Verfolg der Rede dann grammatisch mit diesen eingeschobenen Worten zusammenknüpft, eine Gattung von Anakoluth, die auch im Griechischen nicht eben selten ist, s. Matth. Gr. S. 1297. f. Diese Betrachtung macht uns den ganzen Vers völlig klar, lehrt uns aber auch,

daß wir nicht gut Parentheſenklammern gebrauchen können. Nun ſteht μὴ ganz ſprachrichtig, desgleichen ποιήσωμεν im Konj.; ὅτι knüpft nach griech. Weiſe den referirten Gedanken an λέγειν an, iſt weder überflüſſig, wie Manche behauptet haben, noch mit μὴ am Anfange zu verbinden, um eine Transpoſition für ὅτι μὴ in dem Sinne von τι μή; warum nicht, anzunehmen, wie Grotius wollte, und Mark. IX, 11. 28. anführte, um ὅτι als warum? zu belegen, worin er an Wolf einen Genoſſen hat. Die hier vorgetragene, ſo höchſt einfache, im Gebrauch der griech. Sprache, und in der Lebendigkeit der pauliniſchen Schreibart ſo ſicher begründete Anſicht, daß ich zu ihrer Vertheidigung nichts hinzuzufügen weiß, habe ich bei keinem der ältern Ausleger durchgeführt gefunden, ſo nahe ihr auch Einige geweſen ſind. Die Väter, ſoweit ſie mir bekannt geworden, geben gar keine eigentliche Interpretation*); von den übrigen Auslegern irren viele darin, daß ſie, wegen ihrer Hauptanſicht von dieſer Stelle, auch dieſen V. aus P. Perſon geredet faſſen; ſo Balduin, S. Schmidt, Klarr, Tholuck, Klee: andre laſſen ſich auf Erklärung des grammatiſchen Sinnes gar nicht ein, wie (ſonderbar genug) Beza, Cornel. a Lapide (der übrigens richtig zu faſſen ſcheint), Balduin, Calov, Ch. Schmidt; noch Andre, im Sinne der Rede ziemlich richtig, glauben ſupplíren zu müſſen, nehmlich λέγωμεν Erasmus, Calvin, Limborch, Cramer, Morus, Semler, A., es iſt aber nicht allein nicht nöthig, ſondern müßte auch λέγωμεν heißen wegen μὴ und des deliberativen Sinnes; Turretins dicendum esset, gehört wohl auch hierher; dagegen ποιήσωμεν Heumann (der noch οὕτω dazu ſetzt, μὴ durch numne überſetzt, und meint, P. denke an die Beſchuldigung Apg. XVI, 20. XXIV, 5., daß Paulus ein Unruhſtifter ſey; die Widerlegung liegt in unſrer obigen Erklärung), Klee, ohne die Nothwendigkeit des Konjunktivs zu

*) Wenigſtens aus Orig., Chryſ., Theod., Theoph. kann ich nicht erkennen, wie ſie die einzelen Worte verſtanden und verbanden; nur ſcheinen ſie V. 7. 8. als eigne Gedanken des Ap. anzunehmen.

beachten, was ich allein bei Tholuck gefunden habe. Außerdem supplirt S. Schmidt ita res habebit, und L. de Dieu hat: cur non est, quemadmodum est. Böhme und Flatt nehmen μὴ interrogativ, was es nicht iſt, und letzterer ſchwankt, was zu ſuppliren ſey, ſo wie Roſenm. zwiſchen λέγομεν und Grotius Umſtellung. Erneſti überſetzt καὶ μὴ ὅτι durch quin immo, ei ſo laßt uns doch ꝛc.; Koppe ſcheint, obwohl er ohne Noth eine Parentheſe macht, doch am richtigſten zu erklären. — Anſtatt nun, daß P. ſich in weitläuftige Widerlegung jener Einwürfe begäbe, weiſt er dieſelben mit Einem Worte ab, das ungewiß läßt, ob er jene Läſterer, oder die Einwerfenden (wohl überdies einerlei Perſonen) meine, aber die ſicherſten Spuren tiefen Unwillens an ſich trägt. Die Abſurdität ihrer Rede iſt ihm ſo klar, daß er nichts anders thun mag, als ihnen ihr Urtheil anzukündigen in dem letzten Gliede ὧν — ἔνδικόν ἐστι. Daß hier κρίμα nicht nur Urtheil, ſondern ſchlechthin Verdammungsurtheil, und die damit verbundene Strafe bezeichne, liegt am Tage; ἔνδικος heißt gerecht; Soph. Ant. 208. Oed. Tyr. 1151. Phil. 914. Advb. V. 372., Hebr. II, 2. Der Sinn: Solche Menſchen verdienen die Verdammniß, die ſie gewiß treffen wird.

V. 9. Was hier zuerſt die Lesart betrifft, ſo hat die in einigen Hdſchr. (Claramont. Boerner. Harlei. 5507.), und bei Theodoret ſich findende τί οὖν προκατέχομεν περισσόν; ἠτιασάμεθα κ. τ. λ. weder ſtarke Auktorität, noch den Sinn für ſich, und die vulgäre iſt ohne Zweifel beizubehalten. Noch weniger wird die Auslaſſung von γὰρ, für welche Koppe ſich erklärt, gebilligt werden können. Die Interpunktion anlangend, iſt die von Heumann, Erneſti, Morus, Koppe verſuchte Verbindung τί οὖν προεχόμεθα um der Antwort οὐ πάντως willen ſchlechthin zu verwerfen, indem ſonſt οὐδὲν hätte geantwortet werden müſſen; wir müſſen daher die gewöhnliche Trennung τί οὖν; προεχόμεθα; beibehalten und erklären *). Nun leitet die Part. οὖν, wie mir ſcheint, unwi-

*) Ich weiß nicht, was die Hdſchr. haben, da meine Hülfsmittel ſich

dersprechlich darauf, daß wir diese Worte in unmittelbare Verbindung mit der zuletzt geführten Disputation zu bringen haben; ist aber dies, so fallen alle die Auffassungen hinweg, welche hier Rückkehr zu dem K. II. behandelten Thema nach der III, 1 — 8. gemachten Episode finden wollen, wie dies z. B. Erasmus, Tholuck, Klee gethan, oder zu V. 1., wie Chr. Schmidt gewollt. Nun ist ferner Eins von Zweien möglich, entweder Paulus fragt in eignem Namen, und antwortet dann sich selbst; oder im Namen seines Gegners, dem er dann Antwort giebt. Zur letzten Annahme führt die Analogie der vorhergehenden Verse, und der Sinn, wie sich zeigen wird, spricht ebenfalls dafür; sie ist also fest zu halten. Das letzte Stück der Untersuchung aber hatte den Inhalt, das Jüdische Volk habe zwar einen Vorzug vor den Heiden, da es im Besitze des göttlichen Wortes stehe; aber es dürfe keine Entschuldigung daraus ableiten, daß seine Untreue zur Verherrlichung der göttlichen δικαιοσύνη gedient habe. Damit scheint nun jenes περισσὸν V. 1. 2. schon wieder völlig aufgehoben, und die K. II. aufgestellten Sätze über die Heiden wieder in volle Kraft getreten zu seyn (wie sie's denn auch sind); und hierauf bezieht sich nun die Frage: Wie also? d. h. was ist also nach dem bisherigen deine rechte Meinung über uns und unser Verhältniß zu den Heiden in Betracht der göttlichen Gnade? Προεχόμεθα; Das Verbum προέχειν hat im Akt. die transit. Bedeutung Vorhalten, und die intransit. Etwas voraus, oder einen Vorzug haben. Das Passiv kann bedeuten: Vorgehalten werden, und Uebertroffen werden. Das Medium bedeutet Etwas vor sich halten, z. B. einen Schild, um sich damit zu bedecken, oder auch Etwas, das man gern zeigen will; daher tropisch vorschützen, praetexere (Soph. Ant. 80.), und das lat. prae se ferre (Thuc. I, 140.); sodann auch anbieten (Thuc. II, 68.). Für unsre Stelle hat Hemsterhuis zum Lucian die Bedeutung des Vorschützens in Anwendung

darüber nicht erklären. Der Cod. Alex. hat τί οὖν προεχόμεθα οὐ πάντως, und eben so Cod. Zittav.

bringen wollen, und hat Beifall gefunden bei Venema, Morus (der diesen Sinn angiebt: num praetextus nobis est in his praecipuis nostrae nationis commodis? [Es sind aber zunächst keine erwähnt worden.] Num hinc excusatio nostrae nationis esse potest?), Ernesti (was wollen wir also vornehmen?), Kopp. Entgegen steht vor allem, daß dann τί mit προέχ. verbunden werden müßte; denn Morus Versuch, es zu trennen, und προεχόμεθα allein dies bedeuten zu lassen, möchte wohl eben so vergeblich sein, als Kopp's Weg, durch Auslassung von γὰρ die Worte οὐ πάντως in dem Sinne nonne omnino zum Folgenden zu ziehn, keine Billigung erhalten kann. Sodann, wie Tholuck richtig anmerkt, daß der Zusammenhang mit dem Folgenden gar keinen Gedanken an Vorwände zuläßt, wenn wir auch darauf weniger rechnen wollen, daß dieser Gebrauch des Verbi aus dem Hellenistischen nicht nachgewiesen werden kann. Die von der allergrößten Anzahl alter und neuer Ausleger angenommene Erklärung ist die, es sey Medium und habe die Bedeutung des intr. προέχειν. Dagegen erheben sich aber Schwierigkeiten. Zuerst, da V. 2. den Apostel den Juden einen großen Vorzug zugestanden, wie er nun hier ihnen denselben abläugnen könne? Diesen Widerspruch sucht Theophylakt dadurch zu heben, daß er bemerkt, sie hätten zwar von Born herein jenen Vorzug gehabt, durch ihr Sündigen aber sich desselben verlustig gemacht. Melanchthon macht bemerkbar, unsre Stelle beziehe sich auf die justificatio, und in Bezug auf diese habe die Nation nichts voraus, obwohl sie jenen Vorzug habe. In ähnlichem Sinne auch Andre, zuletzt Tholuck und Klee. Aber auffallend ist doch, daß P. von einer solchen verschiedenen Beziehung, wo in der Einen ein Vorzug für die Nation Statt finde, und in der andern nicht, gar keine Spur in seine Worte hineingelegt haben sollte. Andre wollen dadurch helfen, daß sie οὐ πάντως, welches die Mehrzahl wie Erasmus nequaquam, ganz und gar nicht, übersetzt, nur non per omnia, non omnino, bedeuten lassen. So Grot., Ch. Schmidt, Flatt (Auch Wetstein und Morus, obwohl das Verb. anders erklärend).

Dann würde der Sinn seyn: Einen Vorzug zwar hat die Nation, wie V. 2. schon zugestanden; aber nur nicht in jeder Hinsicht. Doch freilich bedeuten die Worte dieses nicht*), und so bleibt der Widerspruch. Noch mehr aber bedeutet, daß ein Medium προέχεσθαι in der Bedeutung der akt. Form nicht allein nirgendsher erwiesen werden kann, sondern auch sprachwidrig wäre, wie die oben gegebene Entwickelung des Begriffs klar machen kann. Darum kann ich dieser Erklärung nicht beistimmen. Ich sehe nur Eine, die sich sprachlich rechtfertigen läßt, nehmlich προέχ. passiv zu nehmen, die Worte dem Gegner beizulegen, und zu übersetzen: Wie also (nach dem Gesagten)? Stehn wir (gar) im Nachtheil? Werden wir von den Heiden noch übertroffen? Worauf P. ruhig antwortet: Ganz und gar nicht; sondern ihr steht völlig gleich, was er im Folgenden darthut. So ist kein Widerspruch mehr mit V. 2., so schließt sich die Rede gut an das Vorhergehende an, so erklärt sich das Gepräge des Unwillens, das in den kurzen Worten τί οὖν; προεχόμεθα; liegt, so hat man nicht nöthig, die Sprachgesetze zu beleidigen. Daher freue ich mich, diese Ansicht von Wetstein**) aufgestellt zu finden; Cramer hat dieselbe, wahrscheinlich nach Jenem, Storr etwas verändert: Vincimurne una pars ab altera? — In den nächsten Worten, die, wie schon gesagt, den Grund des οὐ πάντως enthalten, ist zuerst das Komma nach γὰρ zu tilgen, um der Rede ihre griech. Form herzustellen. αἰτιᾶσθαι wird sowohl mit Akk. der Person, als auch mit Inf. der Schuld verknüpft, vgl. Plat. Krat. p. 396. D. καὶ αἰτιῶμαί γε μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐθύφρονος προσπεπτωκέναι μοι u. a. St.; προαιτιᾶσθαι aber ist gebraucht, wie προγράφειν Eph. III, 3. Der Sinn; ich habe vorhin, oben (K. I. II.) Juden und Heiden angeklagt, oder überführt. Passend sagt er nur anklagen, denn Er hatte weiter nichts gethan, Beweise nicht gege-

) Auch die Stellen, welche Winer Gramm. II. S. 176.) anführt, überzeugen mich nicht vom Gegentheil.

**) Dessen Ausgabe mir leider bei dieser Arbeit nicht zur Hand gewesen ist.

ben, ſondern nur die Sache geſchildert, wie ſie war; aber freylich war ſie ſo, daß Niemand leugnen konnte. Das πάντας iſt hier ſehr weſentlich; alle, die Einen wie die Andern; und Grotius, Roſenmüller und A. thun ſehr Unrecht, es durch plerique zu verflachen. ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, wörtlich: unter der Sünde ſeyn, d. h. der Sünde, die hier gleichſam perſonificirt wird, unterworfen, und wie zum Dienſte hingegeben ſeyn. So S. Schmidt, Ammon, Tholuck. Andre faſſens weiter: Sünder, ſchuldig ſeyn, Beza, Bald., Heumann, Morus, Koppe, Flatt. Aber falſch iſt, wenn Grotius, dem Turretin, Roſenm. nachfolgen, gravibus vitiis addictum esse überſetzt, was ihn dann zu ſeiner Erklärung von πάντας geführt hat. Bemerkt muß nur noch werden, daß hier Paulus ſelbſt ſich über den Inhalt und Zweck von K. I. II. ſo erklärt, wie ſich derſelbe uns beim Leſen dargeſtellt hat.

V. 10 — 18. Die zuletzt vorgetragene Behauptung belegt nun der Ap. mit einer Anzahl Schriftſtellen, die mit wenigen Anmerkungen begleitet werden ſollen; ihre genauere Erklärung gehört den Stellen, wo ſie ſtehn. V. 10 — 12. ſind aus Pſ. XIV, 1 — 3. mit einigen Aenderungen. V. 10. iſt aus den Worten V. 1. אֵין עֹשֵׂה־טוֹב LXX. οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός. Dann heißt es V. 2. Jehova ſehe vom Himmel herab auf das Thun der Menſchen, um zu ſehn, הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים, LXX. τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν, ob jemand verſtändig iſt, und nach Gott fragt. Die Annahme der verneinenden Antwort hat dem Ap. zur Umänderung Veranlaſſung gegeben. Die Form συνιῶν ſtatt συνιεὶς fließt aus der Eigenheit dieſes Idioms, nicht die Verba in μι, ſondern die Contrakta auf έω, άω, zu gebrauchen. V. 12. ſtimmt ganz mit V. 3. des Pſalmes in der LXX. überein, Hebr. סוּר, zurücktreten, ſich entfernen, nehmlich von Gott, abfallen. ἀχρειοῦσθαι, unnütz, unbrauchbar werden; hebr. נֶאֱלָחוּ, ſind verdorben. χρηστότης, hebr. טוֹב. οὐκ — ἑνός. hebr. אֵין גַּם־אֶחָד

auch nicht Einer. V. 13. bis ἐδολιοῦσαν ist aus Ps. V, 10. ganz nach LXX. Das Bild: Ihr Rachen ist ein offnes Grab, würde ich nicht so gern vom Pesthauch ihrer Rede, als von der Bosheit verstehn, mit der sie alles gleichsam verschlingen. ταῖς γλ. αὐτ. ἐδολ. hebr. לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן ihre Zunge glätten sie; die Form ἐδολιοῦσαν die bekannte Endung der hist. Tempora im alex. Dialekt, für ἐδολίουν. Die zweite Hälfte steht Ps. CXL, 4. ganz nach LXX übergetragen. V. 14. aber ist Ps. X, 7.; im Hebr. steht אָלָה פִּיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וָתֹךְ, sein Mund ist voll Verwünschung, Trug, und Gewaltthätigkeit. LXX. οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου. V. 15 — 17. ist aus Jes. LIX, 7. 8. mit einigen Auslassungen; LXX. hat οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πορνείαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα ἀναίτιον, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων, σύντριμμα κ. τ. λ. das Uebrige bis ἔγνωσαν unverkürzt. σύντριμμα ist Zerstörung. vgl. Jes. XXX, 14. Endlich V. 18. steht Ps. XXXVI, 2. wörtlich in der LXX. — Diese Stellen sind nun freilich keinesweges allgemeine Aussprüche, um von einer strengern, den Sinn und Zusammenhang biblischer Worte abwägenden Dogmatik gebraucht werden zu können, um die allgemeine Sündhaftigkeit aus der Schrift zu belegen; allein von einer solchen Genauigkeit wußte die damalige Zeit noch gar nichts, wie eine Menge von Anführungen biblischer Stellen im N. T. beweist, und selbst von seinem Gegner durfte Paulus nicht besorgen, daß er ihm das Unpassende dieser Citate entgegenstellen würde, sondern von dieser Seite her konnte er völlig sicher seyn. Eins aber mußte er befürchten, daß die Juden in ihrem Heiligkeitsdünkel ihm entgegneten, es sey das alles nicht von ihnen gesagt; so treffend und wahr es in Bezug auf die Heiden sey, gehe es doch sie nicht an. Dies zu verhüten giebt er ihnen

V. 19. eine Belehrung, welche dazu dienen soll, sie zu überführen, wie alles dies grade ihnen gelte, ihre Sündhaftigkeit recht eigentlich in solchen Stellen ausgesprochen sey. Auch die frühern, besonders ältern Ausleger haben unsern Vers

aus diesem Gesichtspunkte gefaßt. οἴδαμεν δέ, wir wissen aber, oder: nun aber wissen wir; so daß der Schluß von selbst vorhergeht, also gelten diese Beschuldigungen grade den Juden. ὁ νόμος wird von den Meisten in weiterer Bedeutung genommen, so daß das A. T. überhaupt darunter verstanden werde; und da er sich hier nothwendig auf die eben angeführten Stellen bezieht, und zeigen will, sie leiden ihre Anwendung vornehmlich auf die Juden, von diesen Stellen aber keine einzige im Pentateuch, alle in Psalmen und Propheten stehn, so wird diese Annahme durch die Sache selbst hinlänglich gerechtfertigt. Abzuweisen ist also, was Hunnius, Balduin, S. Schmidt hier beibringen, es sey das Gesetz, der Complex göttlicher Vorschriften, im Gegensatze gegen das Evangelium hier zu verstehn, wozu auch der Zusammenhang gar keine Veranlassung darbietet. Auch Ammon will hier ὁ ν. in engerm Sinne gefaßt wissen; erstlich beziehe sich hier νόμος gar nicht auf die vorangestellten Aussprüche von der Verdorbenheit des Volks, sodann sey ἔργα νόμου V. 20. nicht die Beachtung der Vorschriften des A. T. überhaupt, sondern die Erfüllung der positiven Gebote des mosaischen Gesetzes, indem sonst aller Unterschied zwischen ἐργ. ν. und guten Werken aufgehoben werde. Was den ersten Grund anlangt, so scheint mir ganz unmöglich, die Worte ὅσα ὁ ν. λέγει anders zu verstehn, als sie gewöhnlich verstanden werden, ohne den Zusammenhang gänzlich zu verkennen; der zweite wird bei V. 20. zu beleuchten seyn. οἱ ἐν τῷ νόμῳ sind aus II, 12. bereits bekannt; es sind die, welche in den Schranken des Gesetzes befindlich sind, die Besitzer desselben, oder Glieder der jüdischen Verfassung. Anstatt nun hieran den Schluß: also ist nach dem Zeugnisse der Schrift das jüdische Volk nicht minder sündig und verdammlich als die Heiden, in solchen klaren und einfachen Worten anzuknüpfen, läßt Paulus die Worte nachfolgen: ἵνα — τῷ θεῷ, deren Sinn zwar auf den nehmlichen Gedanken hinausläuft, deren Fassung aber von der Art ist, daß dieser Sinn nicht sogleich erscheint. ἵνα könnte man in unmittelbare Verbindung mit λαλεῖ bringen, um es als die Absicht des νόμος darzustellen, den hier angegebenen Erfolg

herbeizuführen; allein richtiger scheint es zu seyn, der Partikel nicht die finale, sondern eine consecutive Bedeutung beizulegen: so daß, wodurch der folgende Satz eine Folgerung wird. Dies bemerkt schon Theodoret, und die neuern Ausleger stimmen sämmtlich damit überein. Das Bild vom Stopfen des Mundes versteht sich leicht von Wegnahme aller Entschuldigung, oder alles Vermögens, zu seiner Vertheidigung etwas vorzubringen. ὑπόδικος soviel als ὑπὸ τὴν δίκην, der δίκη unterworfen; also dem Gericht und der Strafe, strafbar vor Jemand. πᾶς ὁ κόσμος die ganze Menschheit. An dieser Stelle ist nun die Frage aufgeworfen und neuerdings von Flatt sehr ausführlich beantwortet worden, in wiefern denn das zuvor Gesagte von allen Menschen, auch den besseren, kurz allen Individuen, gelten könne? Ich glaube, um mich einer Prüfung jener weitläuftigen Untersuchung entschlagen zu dürfen, nicht besser thun zu können, als meine Ansicht einfach vorzutragen: Zuerst, was oben schon bemerkt worden ist,*) hat Paulus es in seinen Untersuchungen mit den Individuen gar nicht zu thun, sondern mit den idealen Personen, dem Juden, dem Heiden, und läßt daher alles bloß individuelle auf seinem Wege an der Seite liegen; so gewiß er also glaubt, daß die ganze Menschheit in allen ihren Individuen vor Gott strafwürdig sey, so wenig ist es doch hier seine Absicht gewesen, über die Individuen als solche seine Meinung auszusprechen; sodann ist es auch nicht sein Zweck, aus den letzten Worten unmittelbar über die ganze Menschheit etwas abzuleiten, sondern sein Gang ist dieser: Von den Heiden hat er schon K. I. vollständig erwiesen, wie sehr sie der göttlichen Strafe werth seyen, und hinsichtlich ihrer ist kein Zweifel mehr, am wenigsten bei den Juden, mit denen er hier disputirt. Sobald also nun bewiesen ist, daß eben dies auch von den Juden gelte, so ist der Beweis in Bezug auf die ganze Menschheit vollständig geführt. Nun haben die letzten Verse dies dargethan, und die Worte οἴδαμεν — λαλεῖ den Beschluß gemacht; so ist also nun klar, daß πᾶν στόμα gesperrt, πᾶς ὁ κόσμος

*) Zu II, 14.

Gottes Strafe heimgefallen ſey; er lehrt alſo in den letzten Worten von den Heiden nichts, ſondern nimmt bloß das von ihnen früher Erwieſene hier mit hinzu, um die Darſtellung mit völliger Allgemeinheit ſeiner Urtheile zu ſchließen.

V. 20. Der Hebraismus πᾶσα σὰρξ οὐ δικ. mit dem Sinne οὐδεμία σ. oder οὐδεὶς δικ. iſt im N. T. nicht ungewöhnlich; auch in σὰρξ iſt kein beſonderer Sinn zu ſuchen, ſondern es heißt ganz einfach: kein Menſch, d. h. Niemand. δικαιωθήσεται ἐν. αὐτοῦ. Das Futurum iſt hier ſo wenig zu urgiren, als II, 13., als wolle P. abſichtlich auf das ſogenannte jüngſte Gericht hinweiſen, ſondern es ſcheint auch dies ein bloßer Hebraismus zu ſeyn, vielleicht auch Ausdruck der Unmöglichkeit des δικαιοῦσθαι. Auch an unſrer Stelle bedeutet dies Verbum nicht ſowohl δίκαιος gemacht werden, als vielmehr δ. werden oder ſeyn überhaupt, oder für δίκαιος gelten, welcher Begriff jedoch dem Worte eigentlich erſt durch den Beiſatz ἐνώπ. αὐτοῦ gegeben wird, welches mit παρὰ τῷ θεῷ II, 13. gleichbedeutend iſt. Der Sinn alſo: vor Gott ſchuldlos, und demnach wohlgefällig werden oder ſeyn; kurz, das erlangen, was wir I, 17. als die δικαιοσύνη erkannt haben. Dieſes nun, ſagt er, erlange Niemand ἐξ ἔργων νόμου, durch Geſetzwerke, Erfüllung des Geſetzes. Hier kann P. zweierlei ſagen: entweder die wirkliche Erfüllung des Geſetzes, wenn ſie auch Statt finde, führe dennoch die δικαιοσύνη nicht herbei, ſie ſey alſo völlig einflußlos auf die Erlangung der δικ.; oder die δικαιοσύνη erfolge darum nicht durch die Erfüllung des Geſetzes, weil dieſe Erfüllung nicht Statt finde in der Menſchheit. Der erſte Satz hat einen doppelten Sinn, je nachdem man ἔργα νόμου von Erfüllung des Moral- oder Ritual-Geſetzes nimmt. Im erſten Falle würde P. lehren, Sittlichkeit helfe dem Menſchen, ob ſie auch vollkommen wäre, zum Eintritt in den Genuß der göttlichen Gnade nichts, und dieſe Behauptung findet ſich bei einigen Auslegern, die ihr theologiſches Syſtem zu ſolch einer Anſicht führte; daß aber P. dies nicht meine, dafür zeugt uns nicht allein ſein ſittlicher Geiſt überhaupt, ſondern auch ſein beſtimmter Ausſpruch II, 13. Wir

können, ihr daher nicht annehmen. Im zweiten Falle sagte P. dies: Dem Menschen, der einmal ein Sünder ist, hilft die Beachtung des Ceremonialgesetzes, der Reinigungen, Opfer ꝛc. nichts, ihn zu entsündigen. So nahmen Cornel. a Lapide, Semler, Ammon*). Gegen diese Auffassung spricht aber Folgendes: 1) Eine Scheidung zwischen dem Moral- und Ceremonial-Gesetz wurde, wie auch Tholuck richtig anführt, weder bei den Juden irgend wann gemacht, denen die Beobachtung jedes ihrer Gesetze eine heilige Pflicht, jede Uebertretung eine Sünde war, noch läßt sich eine solche bei P. irgendwo nachweisen, an unserer Stelle findet sich nicht die leiseste Spur davon. 2) Im Bisherigen war immer von wahrer Sündigkeit, also von Uebertretung des Sittengesetzes, nie aber davon die Rede, wie der Sünder Erledigung von seiner Schuld erhalte. Der Gedanke an die Sühnmittel des alten Bundes würde hier ganz ungehörig seyn. 3) Wollte man ἔ. ν. in diesem eingeschränkten Sinne nehmen, so würde der Satz die Allgemeinheit wieder verlieren, welche ihm P. durch die ganze vorgängige Untersuchung erworben hat; πᾶσα σὰρξ könnte dann nur noch die Gesammtheit der Juden bezeichnen, indem ja die Heiden an dem Ceremonialgesetz keinen Antheil hatten oder haben konnten. Endlich 4) auch die folg. Worte διὰ γὰρ — ἁμαρτίας würden dann nicht passen, wie ihr bald zu entwickelnder Sinn zeigen wird. Ἔργα νόμου bedeutet also auf jeden Fall die Erfüllung des sittlichen Gesetzes Gottes, oder überhaupt alles dessen, was Gott dem Menschen als Gesetz auferlegt hat, und so fassen es auch die meisten Ausleger. Daraus aber geht hervor, daß unser Satz nicht den Sinn hat: die ἔ. ν. finden zwar Statt, aber nützen nichts zur δικ. So bleibt nur übrig, ihm den andern als möglich angezeigten beizulegen: Die Menschheit gelangt darum nicht zur δικ. durch ἔ. ν., weil eine wahre,

*) Tholuck giebts auch Koppe'n Schuld; allein in seinen Worten: Ἔργα νόμου sensu latissimo accipio: quicquid fit secundum praecepta divina in V. T. proposita, kann ich doch diesen Sinn fürwahr nicht finden.

genügende, vollständige Erfüllung des Gesetzes nicht Statt findet. Es ist kein Mensch vorhanden, welcher das Gesetz erfülle, um d. dadurch zu erlangen. Dieser Gedanke aber stimmt mit dem Ganzen des paulinischen Systems, vornehmlich mit dem, was bisher bereits von ihm vorgetragen worden, aufs Beste überein. Nicht die Unmöglichkeit, durch wirklich vorhandene Sittlichkeit Gottes Wohlgefallen zu erlangen, behauptet Paulus, sondern das menschliche Unvermögen, eine wahre und genügende Sittlichkeit zu erwerben, um vor dem Richter getrost erscheinen zu können, und keiner Gnade zu bedürfen. Uebrigens ist mit unserer Stelle die Parallele Gal. II, 16. zu vergleichen. Aber hier entsteht die Frage, wie dieser Satz mit dem, was vorhergeht, verbunden sey? Zeichen der Verbindung ist διότι, Causalpartikel, weil, propterea quod, s. zu I, 19. Dies scheint nicht recht zu passen; zwar sucht S. Schmidt zu erweisen, es seyen die Worte διότι — ἐνώπιον αὐτοῦ ein Beweis der vorhergehenden ἵνα — τῷ θεῷ; aber ich gestehe, so einfach ihm sein Zusammenhang erscheint, so wenig ihn verstehn, oder selbst auffinden zu können. Dagegen übersetzen Andere, Beza, Hunnius, Balduin, Turretin, Mörus, Rosenmüller, propterea, und nehmen diese Worte als Schluß aus dem Vorhergehenden. Dies erlaubt aber der Gebrauch von διότι nicht. Die Sache verhält sich so: διότι und ὅτι sind sich gleich, beide relativ causal. Nun enthält der letzte Satz zwar eine Folgerung aus dem Vorhergehenden, aber nicht die nächste, unmittelbare, sondern erst eine entferntere. Die nächste ist eben der Gedanke, den wir jetzt betrachtet haben, der also zu jenem sich verhält wie Grund zur Folge. Nun ist es dem Apostel gerade darum zu thun, diese einleitende Untersuchung mit dem Hauptsatze selbst, durch ἐξ ἔργ. kommt man nicht in den Genuß der göttlichen Gnade, zu schließen, daher holt er ihn hier erst nach, und dies kann, des angezeigten Verhältnisses wegen, nur durch eine causale, und zwar am besten durch eine relativ causale Partikel, die zugleich erklärend ist, geschehen. Doch noch Eine Frage bleibt zurück: wie nehmlich P. diesem Satze solche Allgemeinheit geben könne, ihn auf die gesammte Mensch-

heit auszudehnen, da ja doch die Heiden das Gesetz gar nicht haben? Viele Ausleger, auch die neuesten, suchen die Frage dadurch zu beantworten, daß sie νόμος nicht allein vom jüdischen, sondern vom Moral-Gesetz überhaupt, also auch dem des Gewissens, deuten, und ein bequemer Ausweg ist dies ohne Zweifel. Aber ich weiß nur nicht, ob sich dies als der Sinn Pauli leicht annehmen lasse, denn die Stelle II, 14. ff. genügt mir nicht als Beweis. Ich glaube daher eher, daß er hier, obwohl die Heiden das Gesetz, welches er allein als Gesetz Gottes anerkennt, nicht haben, doch daraus, daß die Juden es nicht erfüllen können, den Schluß mache, auch den Heiden, wenn sie's hätten, würde die Erfüllung nicht gelingen, und in dieser Ueberzeugung seinem Satze diese Allgemeinheit gebe. — Auch die letzten Worte διὰ γὰρ — ἁμαρτίας werden verschieden gedeutet. ἐπίγνωσις ist Erkenntniß, wie aus Vergleichung der Stellen X, 2. Eph. I, 17. IV, 13. Phil. I, 9. al. genügend einleuchtet; hebr. דַּעַת Hos. IV, 1. so daß ich nicht sehe, warum Beza, Cornel. a Lapide darauf dringen, es sey nicht cognitio, sondern agnitio. Der Satz: durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde, wird von den Meisten so gedeutet, das Gesetz wirke, daß der Mensch, belehrt, was er thun solle, und das Gegentheil thuend, seine eigene Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit göttlicher Gnade erkennen lerne; und wenn Heumann, Ch. Schmidt, A. ein nur einschieben, so scheint ein besserer Sinn kaum denkbar. Durch Erfüllung des Gesetzes, sagt dann Paulus, wird kein Mensch Gott angenehm; denn das Gesetz wirkt nur, daß der Mensch weiß, nicht aber, daß er thut, was er thun soll. Doch finden sich abweichende Erklärungen. Semler: per omnem istam legem (per omnes V. T. libros) luculenter cognoscimus, a continua peccandi consuetudine jam isto tempore Israelitas non abfuisse. Koppe: h. e. ἐκ νόμου ἐπιγινώσκομεν πάντας (Judaeos Gentesque) εἶναι ἁμαρτωλούς; er meint nehmlich, der Zusammenhang erlaube die gewöhnliche Erklärung nicht. Aber, fragen wir, was sollte denn das dem Menschen, wo es gilt, wie man δίκαιος werde, zu

erfahren, die Juden haben immer gesündigt, oder, alle Menschen sind Sünder? Auf jene Hauptfrage aber hat des Apostels Blick sich nun schon deutlich hingewandt, und da paßt nur die gewöhnliche Erklärung. Auch kann Koppe die seinige nicht festhalten, ohne von γὰρ zu sagen, es sey mera formula transeundi: vicissim vero. Ernesti's Erklärung: das Gesetz macht nur das Böse in uns rege und wirksam, und die Macht des Bösen fühlbar; und kann uns also nicht heilig machen, daß wir dadurch Gott gefallen könnten, enthält einen so wahren als pauliniſchen Gedanken, dessen Nothwendigkeit aber, da die Worte nicht unmittelbar darauf leiten, ich nicht einsehe.

Jetzt ist Paulus dahin gekommen, seinen I, 17. angekündigten Hauptsatz ausführen zu können. Die bisherige Verhandlung war dazu die Vorbereitung; sie hat gezeigt, weder Juden noch Heiden haben eine eigene, selbst erworbene δικαιοσύνη, um damit vor Gottes Gericht bestehen zu können. So bleibt nichts übrig, als daß sie entweder gar keine haben, also der Verdammniß heimfallen, oder eine andere von Gott empfangen, d. h. von Gottes Gnade Erlaß ihrer Schuld und Wiederaufnahme erhalten müssen. Daß nun eine solche wirklich dargeboten, und wie sie gewonnen werde, lehrt er in den nächsten Versen. Die Auslegung hat in denselben bald hier, bald dort gefehlt; doch ist im Voraus zu bekennen, daß die Mehrzahl der Erklärer in den Hauptsachen das Richtige gegeben habe, freilich weniger durch richtige Interpretation, als durch den Buchstaben ihres kirchlichen Systems geleitet. Das Wichtigste von dem, was sie an dieser Hauptstelle aufgestellt, soll gebührende Würdigung erhalten.

V. 21. ist Νυνὶ ohne Zweifel reines Zeitadverb., obwohl einige Ausleger es mit δὲ verbinden, und nun aber übersetzen wollen; von d. Neuern Koppe. P. setzt den Zustand, der jetzt eingetreten ist, dem frühern entgegen; daher auch das verstärkte νυνί. — δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται. Was unserer, auf Betrachtung des paulin. Lehrbegriffs gegründeten Ansicht nach δ. θ. bedeute, ist bei I, 17.

vollständig dargestellt worden; jeder unbefangene Leser wird erkennen, daß nach dem, was der Apostel bis hieher verhandelt hat, jeder andere Begriff an dieser Stelle unstatthaft sey. Doch finden sich auch an unserer Stelle noch falsche Erklärungen, z. B. bei Grotius, den Calov mit Recht, obwohl sehr hitzig und ganz dogmatisch, widerlegt: Justitia dei, i. e. ea quae deo summe placet, utpote ad summum perducta gradum, höchste sittliche Vollkommenheit der Menschen. Aus dieser falschen Ansicht fließen dann viel andere Irrthümer seiner Auslegung unserer Stelle. πεφανέρωται im Sinne das Nehmliche, was ἀποκαλύπτεται I, 17. ist, nur mit dem Unterschiede, daß hier das Perfekt gebraucht werden mußte, weil hier von der thatsächlichen Kundmachung der δικ., dort aber von der Verkündung derselben im Evang. die Rede ist. Die δικαιοσύνη und der Weg sie zu gewinnen, ist durch göttliche Veranstaltung offenkundig geworden. Unrichtig ist, wenn Morus (auch Flatt und vielleicht Mehrere) sagt: patefacta est, nempe per doctrinam evangelii. Dann stände gewiß das Präsens. Das Mittel der φανέρωσις sind die Thatsachen des neuen Bundes. Aber Chrys., Theod., von den Neuern Balduin, Klee u. A. deuten mit Recht darauf hin, wie diese δικ. hierdurch als etwas bei Gott schon immer Bestandenes, nur bisher Verborgenes dargestellt werde. χωρὶς νόμου ist mit πεφανέρωται zu verbinden, und bedeutet ohne Mitwirkung des Gesetzes; vgl. Joh. I, 3. 1. Kor. IV, 8. νόμος ist nichts als das mosaische Gesetz, das einzige, wie oft bemerkt, welches P. anerkennt, und sein Zweck, die Erklärung, das Gesetz, und die ganze Anstalt des Judenthums habe zur Verleihung der δ. nichts beigetragen, könne also auch ihrem Theilnehmer keinen Grund des Rühmens geben; vgl. Vers 27. Die gewöhnliche Auffassung ist: ohne Rücksicht auf vorgängigen Besitz oder Erfüllung des Gesetzes, wiefern dasselbe Werke fordert, bei Carpz., Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Rosenmüller, Flatt, Tholuck, Klee, ausgesprochen; aber dann müßte man mit δ. θεοῦ verbinden, und χ. ν. für χ. ἔργων νόμου nehmen, zu beiden aber hat man kein Recht, und verliert den

für die Demonstration so wichtigen Gedanken, der νόμος, nur ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας wirkend, habe zur δ. nichts beigetragen, den die Phil. χωρὶς so deutlich ausspricht. — Μαρτυρουμένη — προφητῶν. νομ. καὶ πρ. ist das A. T., und kein Grund, mit Carpzov es für νόμος προφητικὸς zu nehmen. Chrys. verweist auf das Citat I, 17., und was K. IV. von Abraham und David geredet wird. Morus auf Exod. XXXIV, 6. 7. Ps. CIII, 8. Dan. IX, 18., Flatt auch auf Jes. LIII, 4—11. Dies also gesetzt der Ap. dem νόμος zu, daß, habe er auch selbst dem Menschen die δ. nicht verleihen, ja nicht einmal zur Erlangung mitwirken können, er doch die Menschheit im Voraus davon unterrichtet, und Zeugniß dafür abgelegt habe.

V. 22. nimmt die Part. δὲ bloß den schon dagewesenen Ausdruck δικ. Θεοῦ, dessen Begriff übrigens unverändert bleibt, nach dem Zwischensatze wieder auf, und läßt sich sowohl durch inquam mit Beza, Corn. a Lap. und A. als auch durch unser und zwar, übersetzen. Mit δ. Θεοῦ ist nun aufgenommen διὰ πίστεως I. X. zu verbinden, auch wenn der Vollständigkeit des Satzes wegen Jemand πεφανέρωται wiederholen wollte, was jedoch gar nicht nöthig ist, da P. offenbar nichts anders vorhat, als das Subjekt des vorigen Satzes zu bestimmen. Die πίστις wird hier als das Mittel dargestellt, zur δ. Θ. zu gelangen, π. Ἰησοῦ Χριστοῦ aber ist der Glaube an J. Ch.; und Beispiele des Genit. bei πίστις sind Mark. XI, 22. Apg. III, 16. Gal. II, 20. und π. γραφῆς Plat. Phädr. p. 275. A. Auch hier, an der Hauptstelle über die sogenannte Rechtfertigung, läßt uns Paulus ohne alle Belehrung, sowohl was πίστις eigentlich sey, als auch wie und wodurch sie zur δικ. führe. Es ist aber nichts anders als die Zuversicht auf die durch Christum geschehene Erlösung, Glaube, Vertrauen, im eigentlichsten Sinn. εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τ. π. Die letzten Worte stellen das πιστεύειν als Bedingung dar, wie I, 16. Die Präpositionen sind mit keinem vorhergehenden Worte zu verbinden, dienen zur Einführung der Empfänger der δικ., und den Sinn hat Luther für unsre Sprache durch sein: welche kommt, richtig ausgedrückt. Die doppelte

Präpoſition εἰς und ἐπὶ hat manchen Erklärungsverſuch erzeugt. Der von Theodoret: τὸ εἰς πάντας τοὺς Ἰουδαίους λέγει, ἐπὶ πάντας δὲ τοὺς ἐκ τῶν ἄλλων Ἰουδαίων hat bei Chr. Schmidt, Beugel, Böhme, Beifall gefunden, ſo höchſt willkührlich als er iſt. Völlig grundlos, und auf der falſchen Anſicht der δικαιοσύνη ruhend iſt, was Grotius ſagt: εἰς ſignificat justitiam illam esse in credentibus, ἐπί, etiam apparere. Eher könnte man ſich gefallen laſſen, wie Corn. a Lap. erklärt, in omnes, dum sc. omnibus offertur, super omnes, dum sc. omnibus reipsa datur et desuper infunditur, womit S. Schmidt, der εἰς von der Bekanntmachung, ἐπὶ von der Applikation der δικ. faßt, im Weſen übereinſtimmt. Aber erweiſen läßt ſich alles dies ſo wenig, als Morus und Flatts Erklärung, die τοὺς πιστεύοντας nur mit dem zweiten πάντας verbinden, mit dieſem Sinne: Allen, und zwar allen Glaubenden, wogegen das ſpricht, daß kein Leſer, der Griechiſch kann, von ſelbſt auf ſolch eine Trennung fallen könnte. Kein Wunder iſt nun wohl, daß einige alte Verſionen nur das Eine Glied überſetzen, noch weniger, daß ἐπὶ πάντας καὶ in vielen lat. und einigen griech. Handſchriften fehlt, da die Abirrung des Auges vom erſten πάντας auf das zweite überdies ſo leicht war. In der neuſten Zeit neigen ſich die Ausleger alle dahin, in der doppelten Präpoſition nichts weiter zu finden als Hervorhebung des Begriffs Alle; Alle ohne Ausnahme. So Cramer, Roſenm., Koppe, Erneſti, Tholuck, Klee. Dieſe Anſicht iſt die gefälligſte; aber das Wahre an der Sache iſt, daß wir durchaus keinen Entſcheidungsgrund über die Frage haben, ob P. etwas Verſchiedenes habe bezeichnen wollen, oder nicht, da die Worte ſelbſt hierüber keinen klaren Blick eröffnen. Daß ihm die Vorſtellung: Alle, ſehr angelegen habe, leidet keine Frage, und wird auch durch die nächſtfolgenden Worte beſtätigt, von denen οὐ γάρ ἐστι διαστολή eben dazu dienen ſollen, den Weg zur δικ. durch den Glauben als den einzigen, für Alle geltenden, darzuſtellen; es iſt kein Unterſchied (διαστολή, X, 12; 1. Kor. XIV, 7.); entweder zwiſchen Heiden und Juden in dieſer Hin-

ſicht, oder auch ganz allgemein unter den Menſchen, wo es gilt, wie man δικ. erlange.

V. 23 — 26. hangen unter einander eng zuſammen, und enthalten die ganze pauliniſche Erlöſungslehre ins Kurze zuſammen gedrängt. Daher wird man wohl thun, in der Part. γὰρ nicht ſowohl eine Anknüpfung an die letzten Worte von der Art zu ſuchen, wie ſie von denen gemacht wird, die mit Luthern überſetzen: Es iſt kein Unterſchied, ſie ſind allzumal Sünder. Zwar könnten die Worte, auch mit γάρ, dies bedeuten; aber der Sinn des Apoſtels iſt dieſer nicht, ſondern zu zeigen, in Bezug auf die Rechtfertigung ſey für alle nur Ein Weg. Die Entwickelung dieſes Satzes hebt mit der Aufſtellung des Satzes an, auf welchem allein eine Erlöſungslehre ruhen kann. Alle nehmlich haben geſündigt. Am Aoriſt hat man ſich nicht zu ſtoßen, obwohl man geſtehn wird, ἡμαρτήκασι ſey noch genauer; doch wird man im Griechiſchen manche ähnliche Stelle antreffen. — ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Die urſprüngliche Bedeutung des Verbums, Zurückbleiben, die im N. T. ſehr ſelten iſt (etwa Hebr. IV, 1. 2. Kor. XI, 5.), iſt in die des Ermangelns übergegangen, ſowohl in aktiver Form (Matth. XIX, 20.), als vornehmlich in paſſiver (Luk. XV, 14. 2. Kor. XI, 8. Phil. IV, 12.), und der Genitiv kommt aus der Bedeutung. Auch die Erklärer habens meiſtens ſo gefaßt. ἡ δόξα τοῦ θεοῦ muß erſtlich etwas ſeyn, was der Menſch haben ſollte und im nicht erlöſten Zuſtande nicht hat; denn ſo allein paßt ὑστερεῖσθαι; ferner etwas, das er gegenwärtig haben ſollte, und, wenn die Sünde nicht wäre, haben würde, denn nicht allein iſt keine Bezeichnung einer andern, vergangnen oder künftigen Zeit vorhanden, ſondern auch die Verbindung mit ἥμαρτον durch καὶ führt eben darauf; dann weiter muß es etwas Gutes, Großes ſeyn, um δόξα heißen zu können; endlich aber muß es etwas bekanntes oder beſtimmtes, nichts unbekanntes, unbeſtimmtes, allgemein zu faſſendes ſeyn, denn δόξα hat den Artikel. Nun bedeutet δόξα bekanntlich Herrlichkeit, Majeſtät und dergl. δ. τοῦ θεοῦ eigentlich Herrlichkeit Gottes, d. h.

die Majestät, welche Gott besitzt; so Apg. VII, 55. Röm. VI, 4. Diese Bedeutung kann aber hier nicht Statt finden, theils weil P. dem Menschen in keinem Zustande je göttliche Herrlichkeit zuschreiben würde, theils, weil die d. G. von Gott gesagt, immer etwas Aeußeres ist, hier aber nothwendig von etwas Innerem, das Gemüth angehenden gesagt seyn muß, oder doch von Folgen sittlicher Zustände. So finden wir gewiß Schwierigkeit in diesem Ausdruck. Suchen wir fremde Hülfe, so finden wir eine Erklärung, an deren Spitze Erasmus: huc recidérunt (liegt nicht im Präs.), ut apud Deum de sua justitia glorjari non possint. Sie sind nicht im Stande, vor Gott auf eigne δικ. zu trotzen, oder sich zu rühmen. Einstimmend: Luther, Hunnius, Balduin, Weller, Heumann, Wolf, Rosenmüller, Koppe, Tholuck. Entgegen aber steht, daß durchaus unerwiesen ist, daß δόξα dies bedeute: das Wort hat, mit dem Begriffe gloriari gar nichts gemein, den auch P. immer durch καυχᾶσθαι, καύχημα, bezeichnet; sodann daß δόξα τοῦ θεοῦ ein Rühmen bei Gott, vor Gott, gegen Gott kaum bedeuten könne; eine solche Bedeutung des Genitivs ist wohl unerhört; ferner, daß es gar nicht der Sinn des Apostels ist, der Mensch solle etwas haben, dessen er sich gegen Gott rühmen könne, und ὑστερεῖσθαι diese Ansicht doch voraussetzen würde (s. oben); endlich der Artikel aus den oben angeführten Gründen. Ich kann sie daher nicht annehmen. Eine andre hat Beza zum ersten Urheber, in diesen Worten: vita aeterna, quae in gloriae Dei participatione consistit. Theilnehmer: Semler, Chr. Schmidt (etwas weiter: beneficia divinae adoptionis überhaupt), Morus (felicitas, quam Deus tribuit), Böhme. Hier würde der Artikel nicht im Wege stehn, weil ewiges Leben und dergl. als Ziel des menschlichen Strebens anerkannt war, auch ist einzuräumen, daß unser künftiger Zustand als δόξα vorkomme, (Ch. Schmidt citirt V, 1. 2. VIII. 18. 21. 29. 30.); aber erstlich ist noch nicht gezeigt, wie er dies δ. τοῦ θεοῦ nennen könne, und sodann wäre hier die Rede von etwas Künftigem, und muß doch durchaus vom Gegenwärti-

gen seyn? Drittens giebt Grotius: approbatio hominis, quae fit a Deo, at Joh. XII, 43., woran Turretin, Cramer, Flatt, sich anschließen. Der Sinn ist gut: sie ermangeln des göttlichen Beifalls; der Genitiv kann den Urheber und Ertheiler des Beifalls bezeichnen; die Stelle aus Joh. paßt; Artikel und Beibezeichnung hindern nicht. Nur will es scheinen, als sey zu wenig damit gesagt, d. h. so wichtig der Beifall Gottes ist, doch die Nennung dieses allein hier nicht genügend, wo vielmehr von den Folgen desselben für unsern Zustand die Rede seyn sollte. Cornel. a Lap.: gratia dei gloriosa et munifica, qua justificentur, ganz verfehlt. Weniger Gönner erfreut sich die Erklärung vom sogenannten Ebenbilde Gottes, welche Calov, wie es scheint, zuerst aufstellte, S. Schmidt und Erneſti anerkennen, auch Chemnitz, Glassius haben sollen. Auch ich habe sie früher ohne Kenntniß dieser Ausleger beigebracht (Christl. Philos. Th. 2. S. 178.). Tholuck nennt sie willkührlich; bei Calov und Ernesti scheint sie's; Schmidt verweist auf seine Abh. de imag. Dei, die ich nicht kenne; mich hatte folgende Betrachtung, die mir noch nicht ganz grundlos scheint, dahin geleitet: Von den Stellen, in welchen δόξα τοῦ θεοῦ in Bezug auf Menschen gesagt wird, lehren uns V, 2. und 1. Thess. II, 12. nur soviel, daß die δ. τ. θ. etwas ist, was auch die Gläubigen jetzt nicht haben, das ihnen aber von Gott zugedacht ist, und das sie zu hoffen Ursach haben, und in sofern erfahren wir daraus nicht mehr als aus den Stellen, wo δόξα schlechthin als unser künftiges Erbe dargestellt wird. Dagegen 1. Kor. XI, 7. 8. wird der Mann εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ, das Weib aber δόξα ἀνδρὸς genannt, und als Grund angegeben, weil das Weib vom Manne herkomme, nach Gen. II, 21 f.; 2. Kor. IV, 6. aber kommt δ. θ. ἐν προσώπῳ I. X. vor, und bekanntlich heißt Christus εἰκὼν τοῦ θεοῦ (das. V. 4. Kol. I, 15.). Diese beiden Stellen scheinen zu gestatten, daß man δ. τ. θ. von einer Aehnlichkeit mit Gott, einer gottähnlichen δόξα verstehn dürfe, und diese Beschaffenheit hat die Theologie Ebenbild Gottes genannt. Bekanntlich will auch P., daß der Mensch seinem in-

nern Wesen nach zu einer Aehnlichkeit Gottes kommen soll (Eph. IV, 23 f. Kol. III, 10.). So wenig also δόξα Ebenbild bedeutet, so sehr scheint δ. τ. θ. der Sache nach dies bedeuten zu können; wo nicht, so würde ich es fassen: diejenige Herrlichkeit, welche wir von Gott empfangen haben und besitzen sollen. — Sey aber dem wie ihm wolle, der Gedanke bleibt immer stehn: die ganze Menschheit ist sündig, ist nicht was sie seyn sollte und könnte. Mit

V. 24. wendet sich der Ap. zur Wiederherstellung. Höchst unbequem, was auch von Andern eingesehn worden, ist hier das Participium δικαιούμενοι statt des Temp. fin.; denn hierdurch entsteht der Schein, als enthalte V. 23. in seinem ὑστεροῦνται den Hauptsatz der ganzen Stelle, und werden jetzt nur Nebenbestimmungen hinzugefügt, und ist doch grade das δικαιοῦσθαι die Hauptsache. Richtig daher Luther: Und werden gerecht. Der Begriff dieses Verbums muß nach den zu I, 17. gegebenen Erörterungen schon deutlich seyn. Der Mensch ohne Christum, gleichviel ob Heide oder Jude, ist ἄδικος, und vermag sich selbst nicht umzuschaffen. Soll er δίκαιος werden, so muß ihn Gott dazu machen. Dies thut er dadurch, daß er ihm seine frühere Schuld erläßt; denn wer ohne Schuld ist, der ist δίκαιος. Dies erfolgt δωρεάν, umsonst. Das Wort, eig. Akkus., zum Geschenk, bedeutet im N. T. bald ohne Ursach, Joh. XV, 25., bald vergeblich, Gal. II, 21., bald ohne Lohn oder Preis, 2. Thess. III, 8. 2. Kor. XI, 7. (Exod. XXI, 2.), bald ohne Verdienst, also geschenksweise, Matth. X, 8. So hier; weder Sühnung, noch Gesetzwerk wird erfordert, um die Rechtfertigung zu erlangen; weder großes noch kleines hat geleistet, wem dieselbe gewährt wird. Es ist rein umsonst. Als wirkende Ursache wird durch den Dativ τῇ αὐτοῦ χάριτι die göttliche Gnade deutlich angezeigt. αὐτοῦ geht auf θεοῦ V. 23., χάρις ist Gnade im eigentlichen Sinne, Wohlwollen und Güte gegen den Unwürdigen und Sünder. Endlich das Mittel von Seiten Gottes, durch die Präp. διὰ eingeführt (die von Cramer, Rosenm., Koppe fälschlich als propter genommen wird), die ἀπολύτρωσις ἐν X. I.

Die Ableitung führt auf den Begriff der Loskaufung, d. h. der Erledigung für bezahlten Preis, der auch Hebr. XI, 35. in eigentlichem Sinne darin liegen kann. Erlösung ohne diese Nebenvorstellung, Erledigung schlechthin, bezeichnet das Wort VIII, 23. 1. Kor. I, 30. (s. m. Philos. B. 2. S. 310.). Eph. I, 14. IV, 30. Kol. I, 14. läßt einige Ungewißheit. Unserer Stelle am ähnlichsten ist wegen des Beisatzes διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ Eph. I, 7. So wenig es sich nun erweisen läßt, so viel Wahrscheinlichkeit liegt doch im Geiste der pauliniſchen Theologie für die Annahme, daß P., wenn er die Erlösung durch Christum eine ἀπολ. nennt, dieselbe unter der Form einer Loskaufung, und das αἷμα (s. V. 25.) als den Kaufpreis angesehen habe. Die Vorstellung ist in ihrem Ursprunge jüdisch; aber nicht zu vergessen auch, daß P. nach Geburt und Bildung ein Jude war. ἐν Χριστῷ durch Christum, als den Vermittler der ἀπολύτρωσις. Das Wesen derselben ist hier noch völlig unerörtert, der folgende Vers soll es erläutern.

V. 25. Der wichtigste Begriff ist hier ἱλαστήριον. Das Wort ist eigentlich Adjekt.: zur Sühnung dienend; an und für sich könnte es masc. und neutr. seyn, aber die von Est. gewählte Mask. Bedeutung, nach der es Versöhner bedeuten möchte, hat wenig oder nichts Empfehlendes. So nehmen wirs mit allen Auslegern als Neutrum; also: das zur Versöhnung dienende, Versöhnmittel, oder auch, wie σωτήριον für σωτηρία, Versöhnung, was dann wieder auf den Versöhner führt. Diese letzte Fassung findet sich bei Semler, und würde nichts wider sich haben, wenn nicht zu viele Vertauschungen darin Statt fänden, erst ἱλαστήριον für ἱλασμός, und dies dann wieder für ἱλαστής. So bleiben wir beim Versöhnmittel, und lernen also gewiß aus dieser Stelle, daß Christus eine Versöhnung, d. h. Aussühnung, nicht reconciliatio (was ἱλάσκεσθαι nicht heißt) sondern expiatio bewirkt habe nach der Ansicht des Apostels. Bei dieser allgemeinen Fassung würden wir uns wahrscheinlich beruhigen, obwohl uns dabei dunkel bliebe, wie eigentlich der ἱλασμὸς von ihm gedacht wäre, wenn wir nicht noch zwei bestimmtere Erklärungen vor-

ſtänden. Die eine derſelben iſt ſehr alt, findet ſich bei Theodoret, Theophylakt, und den meiſten Auslegern ſeit der Reformation. Weil nehmlich die LXX den Deckel der Bundeslade, כַּפֹּרֶת, über welchem die Cherubim ſtanden, wo man Jehova thronend glaubte, und wohin der Prieſter am Verſöhntage das Blut der Verſöhnung ſprengte, wahrſcheinlich geleitet durch die Verwandtſchaft der Form mit dem Piel כִּפֶּר verſöhnen, Sünde vergeben, durch ἱλαστήριον überſetzt, und weil auch Hebr. IX, 5. dies Wort eben davon gebraucht iſt, ſo hat man geglaubt, auch Paulus könne ihm nur dieſe Bedeutung beilegen, und bezeichne alſo Chriſtus, den Tilger der Sündenſchuld, unter dem Bilde jenes Gnadenthrons. Auch haben die ältern Ausleger eine Menge von Aehnlichkeiten zwiſchen beiden gefunden, über die man erſtaunen muß. Das Wort iſt dann vollkommen zum Subſtantiv geworden, und man darf nicht ἱλαστήριον ſuppliren, obgleich Exod. XXV, 17. dies Wort (vielleicht auch da nur Gloſſe oder einer andern Ueberſ. angehörig) dabei ſteht. Auch kann man zugeſtehn, daß die LXX das Wort ſehr zweckmäßig ſo überſetzt habe. Aber damit iſt noch nicht erwieſen, daß auch Paulus es in dieſer Bedeutung, und mit Beziehung auf jenen Deckel, als Symbol, genommen habe. Ja ſogar, es hat der Tropus etwas Widriges. Morus beſtreitet ihn mit folgenden Gründen: Wolle man jenes, ἱ. als Thron Gottes denken, ſo ſey Jeſus nicht Thron Gottes im N. T., ſondern ſitzend auf dem Throne. Denke man an die Sprengung des Blutes gegen das ἱ., ſo entſtehe die Vorſtellung, daß Chriſti Blut gegen Chriſtum geſprengt werde, es erſcheine alſo in Einer Rede dicht nach einander Chriſtus unter dem Bilde des Gnadenthrons und des Opfers. Was durch Tholucks Erwiederung, er werde ja auch (im Hebräerbriefe) bald als Hoherprieſter, bald als Opfer dargeſtellt, bei Vergleichung der Umſtände, wie dies geſchieht, kaum hinweggenommen werden möchte. Koppe ſetzt überdies noch entgegen: es ſey nicht wahrſcheinlich, daß P. in einem Schreiben an Heiden und Juden auf die verborgenſten Theile des jüdiſchen Cultus angeſpielt haben werde; wo-

rauf freilich Tholuck mit Recht antwortet, auch Heidenchriſten, zum Theil geweſene Proſelyten, und mit Leſung des A. T. beſchäftigt, ſeyen mit dieſem wichtigen Theile des Judenthums nicht unbekannt geweſen, auch fehle P. ja auch ſonſt gegen die von Koppe geſtellte Regel (IX, 10. ff. 1. Kor. X.). Aber ließe ſich auch gar nichts Gegründetes dawider ſagen, erwieſen wäre damit noch nichts. Andre haben vorgezogen, nach Clericus Vorgang θῦμα oder ἱερεῖον zu ſuppliren, um Chriſtum unter dem Bilde des Sühnopfers zu faſſen. So (nach Wolf) L. Bos, Olearius, Elsner Observ. sacr. p. 20. mit Hinweiſung auf ähnlichen Gebrauch der Wörter σωτήριον, χαριστήριον. Turretin (nicht aber, wie Tholuck meldet, Grotius), Heumann, Flatt, Klee, auch Tholuck neigt ſich hieher, und zeigt die „dogmatiſche Analogie" aus Joh. I, 29. Eph. V, 2. 1. Petr. I, 19. II, 24. Hebr. IX, 14. So wenig aber geläugnet werden kann, daß dieſe Form der Anſicht unſerm Apoſtel ſehr nahe gelegen, ja ſogar, daß er ſich ihrer bedient habe, ſo wenig läßt ſich auch zur Evidenz bringen, daß es an der gegenwärtigen Stelle geſchehen ſey. Das Gerathenſte ſcheint daher immer, ſich an die unläugbar ſichre allgemeine Bedeutung des Worts zu halten, und einzugeſtehn, daß man nicht wiſſen könne, ob P. den Begriff beſtimmter gedacht, und, in dieſem Falle, wie er ihn gefaßt. Aehnlich Morus und Roſenmüller. — Nun aber ſagt P., ὁ θεὸς προέθετο αὐτὸν κ.τ.λ. Das Verbum kommt außer unſrer Stelle im N. T. nur noch zwei Mal, ebenfalls im Med., vor, oben I, 13. Eph. I, 9. an beiden Stellen mit der Bed. ſich vornehmen, oder vorſetzen, und davon die πρόθεσις, VIII, 28. IX, 11. Eph. I, 11. III, 11. Daher haben auch Einige es an unſrer Stelle ſo gefaßt; Chryſ.: ὁ μὲν πατὴρ προέθετο, ὁ δὲ χριστὸς ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι τὸ πᾶν κατώρθωσεν. Eben ſo Heumann, Koppe, Böhme. Aber hier kann durchaus nicht vom göttlichen Beſchluß, ſondern allein von der wirklichen Thatſache der Verſöhnung, die in der Zeit erfolgt war, die Rede ſeyn. Nun heißt in der ächten Gräcität προτίθεσθαί τι etwas öffentlich (zur Schau) ausſtellen, z. B. ve-

πρόν Plat. Phäd. p. 115. E. und diese Bed. paßt auch hier und ist anzunehmen; Gott hat Jesum öffentlich und vor aller Welt als ἱλαστήριον, als das Mittel der Sühnung, dargestellt. In den nächsten Worten διὰ τῆ πίστει, ist eine doppelte Art der Verbindung möglich; entweder ἱλαστήριον διὰ τῆς π., wo dann ἐν τῷ αὐτοῦ mit πίστεως zu verbinden ist; oder ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in welchem Falle διὰ τ. πίστ. für sich steht. Jene ist seit G. Schmidt fast allgemein geworden, und findet sich bei Semler, Cramer, Morus, Rosenmüller, Koppe, Flatt, Tholuck, Klee. Sie hat für sich die Stellung der Wörter, und ἐν für εἰς bei πίστις ist durch Gal. III, 26. 1. Tim. III, 13. gerechtfertigt. Bei dieser Verbindung ist aber Christus nicht schlechthin ἱλαστήριον, sondern er wird es nur durch den Glauben; daher fragt sich, ob dies P. meinen kann? Zwar ist allerdings seine Lehre, daß die Versöhnung Christi dem Menschen nichts nütze ohne den Glauben; aber mit seiner Ansicht von der absoluten Freiheit der göttlichen Gnadenverheißungen scheint der Satz kaum vereinigt werden zu können, Gott habe Christum dargestellt, nicht schlechthin als ἱλαστήριον, sondern nur als solches durch den Glauben; denn hierbei wird es immer vom Glauben abhängig, ob er ἱλαστήριον seyn werde oder nicht. Wäre dies nicht möglich, so müßte man die unbequemere Erklärung wählen, welche die ältern Ausleger fast alle, von Neueren Semler und Böhme haben. Gott hat Christum aufgestellt zum Mittel der Versöhnung durch sein Blut, dessen Vergießung, in den Formen des Opferglaubens das eigentlich Versöhnende ist, daher man auch das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung lassen muß, wenn man nicht die ächte Farbe der paulinischen Auffassung verwischen will. Aber freilich steht διὰ τῆς πίστεως dann höchst unbequem in der Mitte.

Die nächsten Worte εἰς ἔνδειξιν — αὐτοῦ kündigen sich durch die Präp. als Zweck oder Folge dessen an, was im Hauptsatze gesagt worden ist, Gott habe Jesum als ἱλαστήριον aufgestellt. ἔνδειξις (s. ἐνδείκνυσθαι II, 15.) ist

Beweis, oder Erweisung, auch wohl Offenbarung von Etwas. Δικαιοσύνη. Nach dem, was wir über dieses Wort schon wissen, ist die Frage, ob es hier etwas in Gott bedeute, oder die uns von δ. θεοῦ bereits bekannte Bedeutung habe. Im ersten Sinne, also von einer Eigenschaft Gottes, haben es die meisten Ausleger hier gefaßt, und, da Gott gehandelt, muß gestanden werden, daß auch eine Eigenschaft Gottes sich in seinem Handeln offenbaren konnte. Sehr Viele stimmen nun für Güte und Barmherzigkeit; Theodoret (ἀγαθότης), Grot., Brenz, Semler, Morus, Kappe, mit Berufung auf den Gebrauch von צְדָקָה im A. T. und auf 2. Kor. IX, 10. Dagegen wird bemerkt, daß diese Stelle vielmehr virtus bedeute (Böhme), und dieser Gebrauch des Worts bei Paulus gar nicht nachweisbar sey (Tholuck); wodurch diese Auffassung sehr zweifelhaft wird. Andere verstehn es von der göttlichen Wahrhaftigkeit in Haltung seiner Verheißungen; so Ambros., Turret., Böhme mit Berufung auf III, 3., ohne zu bedenken, daß dort die göttliche πίστις zwar gemeint, aber aus gutem Grunde durch den Gattungsbegriff bezeichnet war, an und für sich aber δικ. dies nie bedeuten kann. Cramer denkt an das Recht der Begnadigung, wofür sich gar nichts sagen läßt. Mehrere fassen es von der göttlichen Strafgerechtigkeit, in Opferung des schuldlosen Sohnes für die Sünder ausgeübt, und der Verbindung derselben mit der Barmherzigkeit, wiefern im Tode Christi Gott zugleich die Sünde strafe, und der Sünder sich erbarme. So Orig., Beza, Hunn., Balduin, Calov, Seb. Schmidt, Flatt, Tholuck, Klee, bald mehr bald minder. Auch läßt sich nicht läugnen, daß die Ansicht Pauli vom Tode Christi als Versöhnungsopfer diesen Gedanken zulasse: Gott habe Christum der Menschheit als Sühnung dargeboten, um ihr sowohl seine heilige Gerechtigkeit und seinen Sündenhaß, als auch zugleich seine Erbarmung gegen den Sünder zu erweisen, oder thatsächlich zu offenbaren. Man würde daher an sich gegen diese Erklärung nichts einwenden können, wenn nicht eine Bedenklichkeit daher entstünde, daß δικ. θεοῦ in einerlei Rede verschiedene Bedeu-

sung haben, zuerst Vers 21. 22. die den Menschen mitgetheilte, und nun die in Gott wohnende und wirkende δικ. anzeigen solle. Darauf läßt sich antworten, erstlich, daß Begriffsverwechselungen dieser Art bei P. wohl öfter vorkommen, und wir oben V. 5. eine solche selbst als möglich, ja fast wahrscheinlich angenommen haben, und sodann, daß Vers 26. wirklich davon die Rede ist, wie Gott selbst δίκαιος sey. So haben wir zwei Gedanken: Gott wollte seine Heiligkeit und Güte offenbaren, und Gott wollte der Menschheit den Weg zur δικαιοσύνη zeigen; an sich beide gut und paulinisch; welchen er selbst gedacht, entscheiden vielleicht die Umgebungen. Von der δικ., die Gott giebt, fassen es Luther, Wetzer, Wolf, Heumann; auch, obwohl in etwas anderer Form, nehmlich als Offenbarung des überschwänglichen Reichthums göttlicher Gerechtigkeit, vermöge deren Gott auch allen Menschen Gerechtigkeit mittheilen könne, Chrysostomus (τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἑτέρους ἐν ἁμαρτίαις καὶ πανταχόθεν ὄντας δικαίους ποιεῖν), Augustin, Anselm, Corn. a Lapide. — Πάρεσις macht wieder Schwierigkeit, da das Wort nicht weiter vorkommt. Das Verbum παρίημι bedeutet vorbeilassen, daher unbeachtet lassen, das Pass. erschlaffen, wie es auch Hebr. XII, 12. im N. T. vorkommt. Daher πάρεσις entweder transmissio, Vorbeilassung, Uebergehung, oder Erschlaffung. Die letzte Bedeutung, obwohl sie gar nicht paßt, hat Chrysost. in unsere Stelle einführen wollen; an die erste halten sich alle Uebrigen. Nur wegen des davon abhangenden Genitivs τῶν προγ. ἁμαρτημάτων ist man in Uneinigkeit, was man unter einer transmissio peccatorum zu denken habe. So weit ist man jetzt einverstanden, daß das προγεγονότα sich auf die Zeit vor Christus, und gar nicht auf die Periode einzeler Menschen vor der Rechtfertigung oder Taufe oder sonst dergleichen, woran man ehedem dachte, beziehe. Denn daß P. es gar nicht mit Individuen, sondern bloß mit Nationen und Zeiten, überhaupt mit großen Gesammtbegriffen zu thun habe, bleibt ausgemacht. Nun nehmen Einige das Wort ganz buchstäblich, als Uebergehung, Nichtbeachtung,

und verſtehn unſere Stelle von der Geduld, mit welcher Gott die Sünden der Welt (Einige der Heiden, Andere der Juden, wieder Andere der Frommen des A. B., die er doch, obwohl ſie Sünden geweſen, in den Himmel verſetzt; noch Andere den Gottloſen, Juden ſowohl als Heiden) getragen habe bis auf die Zeit Chriſti, worauf dann eine ſo feierliche Erklärung des göttlichen Sündenhaſſes habe folgen müſſen, als die Opferung Chriſti geweſen ſey. Zu dieſer Erklärungsart gehören, mit verſchiedenen Modificationen, Theod., Grot., Ch. Schmidt, Böhme, Tholuck, Bretſchneider sub. vi, Klee. Sie gewinnen, daß διὰ wegen heißen kann, und haben dieſen Sinn: Gott hat Jeſum als Sühnung der Sünde dargeſtellt, zur Beweiſung und Rechtfertigung ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, wegen der Nachſicht, ſcheinbaren Achtloſigkeit, die er gegen die frühern Vergehungen geübt hatte. Tholuck bemerkt nun, es werde ſo in den Worten εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. die Bedeutung des Todes Chriſti in Bezug auf die Vergangenheit, in den folg. πρὸς ἔνδ. κ. τ. λ. aber in Bezug auf die Gegenwart dargeſtellt. Aber es iſt nur die Frage, ob denn irgendwo eine Spur gefunden werde, daß Pl. eine ſolche Anſicht vom Tode Chriſti gehabt habe? Mir iſt keine bekannt; auch die Anhänger dieſer Erklärung ſcheinen keine zu kennen, da ſie ſich nur auf Apg. XVII, 30. berufen, wo freilich geſagt wird, ὑπεριδεῖν τὸν θεὸν τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας, aber in ganz andern Beziehungen. Darum, ſo gut dieſe Erklärung an ſich ſeyn mag, ſo ſcheint ſie doch nicht als pauliniſch erwieſen werden zu können. Weit größer iſt die Anzahl derer, welche, wie ſchon Origenes gethan, πάρεσις für gleichgeltend mit ἄφεσις anſehen. Zur Beſtätigung wird Dion. Halic. VII. p. 446., Sylb. τὴν μὲν ὀλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον, ὅρον ἤξιουν, ἀναβολὴν ἔλαβον, angeführt. Es iſt freilich dort nur die Aufgebung, Beſeitigung einer Angelegenheit, nicht Schulderlaß. So heißt auch II. p. 103. παρίεμεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτάδα ἀζήμιον, nicht wir verzeihen, ſondern wir laſſen ungeſtraft hingehen. Doch liegen die Begriffe einander nahe. Bei dieſer Erklärung muß διὰ c. Acc.

für διὰ c. Gen. gesetzt gelten, was sonst nicht gewöhnlich, aber der Gedanke: Gott habe in der Opferung Christi seine δικαιοσύνη erweisen wollen durch Erlassung der frühern Schuld, hat nichts gegen sich in der Lehre des Apostels. Hier würde nun δικ. nicht können Heiligkeit seyn, sondern entweder Güte (s. oben), oder die Rechtfertigung des Menschen, von welcher ἔνδειξις immer nicht recht passend gesetzt erscheint. So schwankt die Sache immer noch. ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. Ἀνοχή ist Geduld, Langmuth, s. II, 4. Diese Worte können entweder mit πάρεσις verbunden werden, wo die ἀν. als wirkende Ursache von jener erschiene, wie es Chrys., Ch. Schmidt, Morus, Böhme, Rosenm., Koppe, gefaßt haben, oder mit προγεγονότων, auf welcher Seite Luther, Weller, Cr. Schmidt, Seb. Schmidt, Heumann, Cramer, Tholuck gefunden werden. Die erste Annahme fordert, daß πάρεσις als Uebergehung genommen werde. Zwar stehn für diese Erklärung mehrere Ausleger, welche jene als Verzeihung nehmen; aber diese scheinen nicht beachtet zu haben, daß ἀνοχή nicht sowohl die Eigenschaft der Geduld (Geduldigkeit) als vielmehr die Uebung derselben bedeute, folglich wohl könne Ursache einer Uebersehung, nicht aber der Vergebung der Sünde seyn. Die zweite macht nothwendig, daß man ἐν τῇ ἀν. übersetze: Zur Zeit als Gott Geduld übte; also eigentlich mehr hineinlege, als darin liegt, wozu noch kommt, daß es dann eigentlich heißen müßte τῶν ἁμ. τῶν προγεγ. ἐν τῇ ἀνοχῇ. So scheint die erste Ansicht vorzuziehn, und diese führt dann wieder zu der andern, die sich durchgängig als grammatisch begründeter darstellt, und daher mit voller Sicherheit von uns festgehalten werden würde, wenn sich nur auch darthun ließe, daß sie ächtpaulinisch sey. Doch auch das Gegentheil ist nicht erwiesen, und so scheint immer das grammatische Gewicht in der Wagschale unsers Urtheils überwiegen zu müssen, für die Ansicht, nach welcher δικαιοσύνη hier Heiligkeit, διὰ wegen, πάρεσις Nichtahndung bedeuten soll.

V. 26. Die gewöhnliche Meinung ist, die Worte πρὸς ἔνδειξιν — αὐτοῦ seyen bloße Wiederaufnahme von εἰς

Ind. Vers 25.; aber kräftiger wird die Stelle, wenn man, gestützt zugleich auf die Abwechselung mit der Präpos., (obwohl auch πρὸς die finale Bedeutung hat) eine Gegensetzung der frühern Zeit und der gegenwärtigen, des νῦν καιρός annimmt; in Beziehung auf jene habe Gott seine δικ. gezeigt wegen der πάρεσις, in Bezug auf diese zeige er sie durch die δικαίωσις. Dann wird δικαιοσύνη hier etwas weit und prägnant zu fassen seyn, sowohl von der Gott inwohnenden, als von der den Menschen mitgetheilten Gerechtigkeit, worauf auch die zur Erklärung dabei stehenden Worte εἰς τὸ εἶναι — Ἰησοῦ hindeuten. Erklärend nenne ich sie darum, weil sie nicht einen Zweck der ἔνδειξις, sondern dasjenige enthalten, was bei derselben den Menschen erwiesen wird, wie nehmlich Gott sowohl selbst δίκαιος sey, als auch den Gläubigen δίκαιος mache. Das δίκαιος von Gott kann hier in weitem Sinne von der gesammten göttlichen Vollkommenheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit u. s. w. verstanden werden; δικαιοῦν behält die uns bereits bekannte Bedeutung; πίστις Ἰησοῦ ist gesagt wie Vers 22., und ὁ ἐκ πίστεως wie II, 8. οἱ ἐξ ἐριθείας. So hat dieser Vers keine Schwierigkeiten mehr.

Nun aber ist die Hauptlehre ausgesprochen; der große Gedanke, den der Ap. I, 17. als die Summe und den Kern des Evangeliums bezeichnet hatte, hat sein ganzes Licht erhalten; die inhaltschweren Worte: χωρὶς νόμου, πάντες οἱ πιστεύοντες, und vor allem das δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, stehn da, und sind begründet; da kann er nicht mehr säumen, Folgerungen aus dem Gefundenen zu ziehn, für den Zweck, die Einbildung der Juden auf ihre angebornen Vorzüge, und ihr Gesetz, zu stürzen. Daher auch die Form der Rede im Folgenden; wie triumphirend stellt er kurze, abgebrochene Fragen hin, denen er eben so kurze Antworten folgen läßt, bis er mit Anfang des vierten Kap. wieder in eine ruhigere Form der Rede, und ausführliche Darstellung, übergeht. ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. Die lat. Handschriften, welche tua zur Frage hinzusetzen, bezeichnen den Sinn ganz richtig; der Ap. redet die Juden an, deren Dünkel er bannen will.

καύχησις erklärt Theod. τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα. Es ist wahr, daß die Frage genauer seyn würde, wenn er καύχημα gesagt hätte, Gegenstand des Rühmens oder Stolzes; aber daß er es nicht so gedacht, zeigt ἐξεκλείσθη (Theod. οὐκ ἔτι χώραν ἔχει, und ähnlich Chrys.), und die Farbe der triumphirenden Rede wird lebendiger durch das, was er sagt. Und wirklich, wenn das wahr war, was P. so eben gelehrt, so hatte der Jude nicht mehr, womit er prahlen konnte, so mußte vor dieser erkannten Wahrheit sein Rühmen verstummen. Abstammung, Gesetz, Gesetzeswerke, alles hilft ihm nichts, wenn die δικαιοσύνη aus Gnaden, und umsonst, und Allen, gegeben wird. Bei der nächsten Frage διὰ ποίου νόμου; wird insgemein ἐξεκλείσθη hinzugedacht, und die Frage dem Ap. selbst in den Mund gelegt. Nur S. Schmidt weicht im letzten Punkte ab, legt sie den Gegnern bei, und findet den Sinn der Rede bis νόμου πίστεως: Durch welche im A. T. enthaltene Schrift sollte diese Ausschließung erfolgen? durch die, welche Werke fordert, welches der einzige Inhalt des A. T. ist? Diese kann sie nicht hervorbringen. Nein, antworte nun der Ap., sondern durch die Schrift des A. T., welche den Glauben an Christum lehrt. Ob aber gleich dieser Gedanke von P. vorgetragen werden könnte, so ist doch diese Fassung des Ganzen zu weit hergeholt, um der einfachern vorgezogen zu werden. Dabei aber behält das hinzugedachte ἐξεκλείσθη seine Schwierigkeit. So richtig es nehmlich ist, daß durch die Veranstaltung des N. T. die καύχ. ausgeschlossen ist, so unrichtig scheint es, daß durch das Gesetz sie nicht ausgeschlossen werde. Den Grund des Rühmens, auf den Heumann hinweist, nehmlich den Dünkel der Gesetzerfüllung bei den Individuen selbst, den erkennt P. ja nicht an; im Gegentheil, da er lehrt, das Gesetz gebe nur Erkenntniß der Sünde, III, 20. wecke die schlafende im Herzen auf (K. VII.), gebe keine δικαιοσύνη, und sey bloß παιδαγωγὸς auf Christum, so kann er gar nicht anders als behaupten, daß das Gesetz auf die Ausschließung aller καύχησις vorbereitet habe, und, wer nur dies habe, sich nicht rühmen könne. Daher einige

andere Erklärungsverſuche. Kypke in den Obss. sacr. z. d. St. denkt ἐστιν herein. Das Geſetz, iſt dann die Meinung, tilgt alle καύχ.; alſo iſt durch das Geſetz keine; die neue Heilsanſtalt iſt es, durch welche allein ein wahres Rühmen kommt. Der Gedanke wäre gut; aber erſtlich iſt es ſchwer dieſes ἐστι hinzuzudenken, und ſodann, da P. ohne Beſchränkung geſagt hat, das Rühmen ſey ausgeſchloſſen, ſcheint dieſer Gedanke auch nicht recht in die Reihe zu paſſen. Semler faßt die Frage ſo: Durch welches andere Geſetz kann Jemand, mit Verachtung des Evangeliums, Gottes Wohlwollen zu erlangen hoffen? Aber wie fern dieſer Gedanke liege, und wie wenig darauf die Antwort paſſe, ſieht Jeder ein. Erasmus ſchiebt nach der erſten Frage den Gedanken ein, auch den Heiden wird Heil und Gerechtigkeit mitgetheilt, auf welche dann die neue Frage διὰ π. ν. ſich bezieht. Und wenigſtens in ſofern glaube ich ihm beiſtimmen zu müſſen, als etwas ſupplirt werden muß, und die zweite Frage mit der Antwort ἐξεκλείσθη nichts gemein zu haben ſcheint. Das Rühmen iſt ausgeſchloſſen durch die δικαιοσύνη, den Hauptgedanken des Ap. in dieſer Stelle. Auf dieſen Gedanken, δικ. kommt uns von Gott, bezieht ſich nun eigentlich die Frage διὰ π. ν.; Es iſt alſo zu ergänzen: τοῦτο ἐγένετο, oder etwas der Art. So ſonderbar es ſcheinen mag, die einfache Bahn, ἐξεκλείσθη zu ſuppliren, aufzugeben und etwas anders, nicht ausgeſprochenes, dafür zu ſetzen, ſo ſcheint mir doch nicht allein das oben bemerkte eine andre Erklärung nöthig zu machen, ſondern auch die triumphirende Form der Rede grade eine ſolche zu empfehlen. Dieſe Form liegt ganz beſonders auch in den Worten τῶν ἔργων. Es iſt aber νόμος τῶν ἔργων dasjenige Geſetz, oder allgemeiner gefaßt, diejenige Anſtalt oder Verfaſſung, welche ἔργα gebietet, d. h. welche dem Menſchen gewiſſe Leiſtungen auflegt, und von Erfüllung derſelben die Erlangung des göttlichen Wohlgefallens abhängig macht. Dieſem entgegen ſteht νόμος πίστεως. Hier iſt offenbar, daß νόμος nicht Geſetz im engern Sinne heißen könne, denn das, wovon er redet, iſt gar kein Geſetz, wird vielmehr von P. überall dem Geſetze entgegengeſtellt, ſo

daß man deutlich sieht, nur der Gegensatz habe ihn bewogen, dieses Wort zu brauchen, auch vielleicht, wie Chrys. urtheilt, um die Verehrer des Gesetzes gleichsam damit zu trösten, daß er auch hier einen νόμος nennt. (Auch Beza stellt eine ähnliche Ansicht auf.) Wenn aber die Mehrzahl der Ausleger meint, man habe νόμος hier in weiterer Bedeutung als Lehre zu fassen, so verfehlen sie das Wahre insofern, als, auch nach P. Ansicht, nicht eigentlich die Lehre es ist, welche diese Veränderung hervorbringt, sondern die Begebenheiten und Veranstaltungen des Christenthums, in denen sich Vorschrift oder Gebot in sofern findet, als Glaube an dieselben gefordert wird. Nun aber bedeutet νόμος beim Apostel nicht nur Gebot, sondern die ganze Anstalt des Judenthums, wiefern dessen Wesen in Gebôten enthalten war; also kann er auch hier die ganze Anstalt der Herstellung durch dieses Wort bezeichnen, an dessen Statt er, wenn der Gegensatz nicht wäre, etwa οἰκονομία gesetzt haben würde.

V. 28. Die Lesart γὰρ für οὖν, die von Griesb. und Knapp aufgenommen worden, hat nicht allein die Autorität einiger bedeutenden Handschriften und vieler Versionen, sondern auch den Zusammenhang für sich, indem leicht einleuchtet, P. mache hier nicht einen Schluß aus dem Vorhergehenden, sondern wolle die letzten Worte des 27. Verses mit dem begründen, was er hier sagt. Wahr ist es, Chrys. und Theod. lasen bereits οὖν, diese Lesart ist also sehr alt; wahr auch, daß die Vertauschung von οὖν mit γὰρ um des Sinnes willen leichter war als die entgegengesetzte, und daß auch Uebersetzer wohl einen Trieb in sich fühlen konnten, eine passendere Partikel für die unpassende zu setzen, aber eben so wahr auch, daß P. wissen mußte, ob er hier eine Folgerung machte, oder einen Beweisgrund aufstellte, und so wird man immer geneigt seyn, in solcher Stelle das Richtigere vorzuziehn. λογιζόμεθα wird von Vielen (Beza, Corn. a Lap., Calov, Heum.) durch schließen übersetzt, und diese berufen sich auf VI, 11. VIII, 18; doch ganz mit Unrecht, indem auch diese Stellen nur den Begriff des Meinens, Urtheilens, darbieten, den Koppe aus 2. Kor. X, 7. Hebr. XI, 19. (Phil. IV, 8. paßt nicht) ebenfalls nachweist. Es

ſcheint ſogar, wenigſtens wenn γὰρ geleſen wird, in dem λεγόμεθα, wir meinen, etwas Satyriſches in Bezug auf die Gegner zu liegen. Die verſchiedene Ordnung δικαιοῦσθαι πίστει für π. δικ. ändert im Sinne nichts, doch iſt die ältere nachdrucksvoller. Der Dativ kann auffallen, da πίστις nicht wirkende Urſache, ſondern Mittel des δικαιοῦσθαι iſt, wie auch V. 24. das Verhältniß richtig angegeben iſt. Doch fällt der Anſtoß zum Theil hinweg, wenn man δικαιοῦσθαι nicht gerade als δ. gemacht werden, ſondern nur als δ. werden faßt. χωρὶς ἔ. νόμου ohne irgend eine Mitwirkung der Geſetzerfüllung. Den Streit der Katholiſchen und Lutheraner über Luthers allein durch den Glauben hier zu erneuern thut nicht Noth. Die Lehre Pauli iſt beſtimmt genug ausgeſprochen; die Geſetzerfüllung thut gar nichts zur Rechtfertigung; ſo wenig als Erfüllung des göttlichen Willens dem Menſchen fehlen darf, der durch den Glauben an die Erlöſung in Frieden mit Gott gekommen iſt, ſo wenig hat ſie doch, als gar nicht vorhanden, auf den Eintritt in dieſen Frieden, d. h. auf das δικαιοῦσθαι, Einfluß haben können.

V. 29. kündigt ſich durch ἢ und die Frageform als ein Argument für die letzte Behauptung durch Zurückweiſung einer falſchen Anſicht an. Das ἄνθρωπον V. 28. hatte, wie ſchon Chryſ. bemerkt, die Rechtfertigung ganz allgemein geſtellt, ſie nicht dem Juden, als Juden, auch nicht dem Heiden als Heiden, ſondern dem Menſchen als Menſchen, dafern er glaube, zugeſprochen. Eben dies ἄνθρωπον war aber dem Juden anſtößig, denn er wollte nur Ἰουδαῖον hören. Wollte er aber dies behaupten, ſo mußte er, wenn er konſequent ſeyn wollte, auch behaupten, Gott, der Urheber der δικαιοσύνη, ſey nur für die Juden θεός, d. h. Quell alles Guten, Herrſcher und Regierer. Wollte er dies nicht, ſo mußte er die Allgemeinheit der δικαίωσις zugeſtehn. Sodann, und mehr noch, kommt die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, ſo können nur die Juden ſie erlangen, denn für ſie nur iſt der νόμος; ſo befördert alſo Gott nur der Juden Heil, iſt nur für ſie Gott (in dem oben angegebnen Sinne), und für die Heiden nicht. Giebt man alſo zu,

daß er aller Welt Gott sey, so muß man auch zugeben, daß er aller Welt Heil fördere, also auch Allen die δικαιοσύνη geben wolle; ist aber dies, so kann die δικαιοσύνη nicht aus den ἔργοις kommen, die nur von den Juden gefordert werden. Daß er aber Gott Aller sey, wird V. 30. aus der Einheit Gottes gefolgert, denn sobald nur Ein Gott ist, so muß er aller Welt Gott seyn. Nach den Worten ἐπείπερ εἷς ὁ θεός hat, wenn man auf den Sinn sieht, Koppe mit Recht einen Punkt gesetzt, denn das Folgende ist kein wahrer Relativsatz, sondern hat die Bedeutung eines demonstrativen mit καὶ oder einer ähnlichen Partikel. Aber die griech. Form hat er dadurch zerstört. Es liegt aber in diesen Worten noch Eine Folgerung aus dem Gedanken: Gott ist Einer. Ist er nehmlich Einer, und liegt hierin der Grund, daß er Alle δικαίους machen will, so will er auch Alle auf Eine Weise dahin führen. Für die Heiden thut er dies nur durch den Glauben, also auch für die Juden nur durch diesen; die Einen wie die Anderen werden δίκαιοι nur durch den Glauben. In den Worten selbst wird das δικαιώσει für einen Hebraismus statt des Präsens angesehn; und wenigstens sieht man nicht, was er mit dem Futur hier andeuten könne, da doch die δικαίωσις nicht erst einst erfolgt. περιτομὴ und ἀκροβυστία sind aus II, 26. bekannt genug, die Abwechselung der Präpos. ἐξ und διὰ hat natürlich Aufmerksamkeit, und verschiedene Deutungen erzeugt, und ist doch hier, wie auch die Meisten annehmen, kein wahrer Unterschied, nur das Bestreben die πίστις recht hervorzuheben, hat die Wiederholung veranlaßt, und dann liebt ja Paulus Abwechselung der Wörter, die er braucht.

V. 31. Die Frage Νόμον — πίστεως; ohne Zweifel eine Folgerung, dafür bürgt οὖν; aber nicht aus dem eigenen Sinne des Apostels, wie sein μὴ γένοιτο beweist; also eine Folgerung, die ein Gegner ziehen könnte, der Ap. aber nicht gelten läßt. καταργεῖν vernichten, aufheben, καταργοῦμεν wir heben auf, oder suchen aufzuheben; νόμος das Gesetz, das Werke gebietet, πίστις der Glaube, nicht die Lehre vom Glauben, sondern der Glaube selbst. Keine Folgerung war

natürlicher als dieſe. Als einzigen Weg zur δικαιοσύνη pries P. den Glauben an, zu der er dem Geſetze alle Mitwirkung abſprach. Damit arbeitete er offenbar ſeiner Auktorität, ja ſeinem ganzen Beſtehen, und dem des Judenthums entgegen. Und daß das Judenthum, als das Unvollkommene, der bloße παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, das nichts als Erkenntniß der Sünde, aber kein Heil geben konnte, untergehen müſſe, nachdem das Vollkommene erſchienen, und das Heil ſelbſt gegeben war, das wußte P. wohl. Auch war ſeit Anfang chriſtlicher Verkündigung der Vorwurf nicht ſtill geworden, die Prediger der neuen Heilslehre ſeyen auf den Umſturz des Moſaismus bedacht, und Niemand hatte davon mehr erfahren, als der Apoſtel der Heiden, der Lehrer von der chriſtlichen Freiheit vom Geſetz. Wie nun, daß er doch läugnet, er ſtrebe den νόμος zu vernichten, ja ſogar behauptet, er hebe ihn empor? (ἱστῶμεν ſtatt ἵσταμεν nach der Form in — άω, wir ſtellen es feſt, oder richten es auf, das hebr. הֵקִים Deut. VIII, 18. 1. Sam. I, 23. XV, 11. 13.; vgl. Röm. X, 3. u. a. St. Bedeuten kann dies nichts anders, als in ſeinem Anſehn, ſeiner Gültigkeit befeſtigen, in rechte Kraft bringen u. dergl.). Die Antworten ſind verſchieden; Origen. h. e. confirmamus. — Salvator in evangeliis dicit, quia Moyses de me scripsit. Qui ergo non credit Christo, de quo Moyses scripsit in lege, destruit legem; qui autem credit Christo, de quo Moyses scripsit, legem confirmat per fidem qua credit in Christum. Einſtimmend Theodoret; auch Erasmus ähnlich, doch mit Beimiſchung des Gedankens an die Aufhülfe, welche dem Geſetze werde durch die neue Anſtalt. Der Sinn wäre alſo der: Wir beſtätigen das Geſetz, indem wir an den glauben, von welchem im Geſetze voraus geſchrieben iſt, und hieraus könnte dann der Zuſammenhang dieſes Verſes mit K. IV. entſtehen, den neuere Ausleger annehmen, indem man die Worte IV, 1. dem Gegner in den Mund legte; und die Erklärungen von Erneſti, Morus, Böhme, Roſenmüller, ſind davon nicht weſentlich verſchieden. Aber im 4. Kap. wird nicht das Geſetz beſtätigt, ſondern vielmehr aus Geſchichte und

Gesetz die Richtigkeit der neuen Lehre von der πίστις darzuthun gesucht, wie auch dies in Koppe's Erklärung deutlich hervortritt: Immo vero amice cum iis consentit, variisque horum ipsorum librorum locis egregie illustratur et confirmatur. Dies aber hieße nicht τὸν νόμον, sondern τὴν πίστιν ἱστάναι διὰ (ἐκ) τοῦ νόμου. Auch Flatt und Tholuck halten sich hieran; aber annehmlich scheint eine solche Erklärung nicht. Nach Grotius soll das ἱστάναι durch gebührende Würdigung des Guten und Wahren geschehen, das im Gesetze enthalten sey; aber dies geschähe nicht διὰ τῆς πίστεως, außer wenn man dies bloß von der christlichen Lehre verstehen will, wozu man kaum ein Recht haben möchte. Gerade dies διὰ τῆς πίστεως kann uns zum Richtigen leiten. Daß P. nicht gewußt habe, wie durch das Allgemeinwerden des Glaubens das Gesetz an Auktorität verliere, ist nach seinen Erklärungen im Galaterbriefe, desgl. 2. Kor. III, 7. ff., eben so undenkbar, als daß er es gewußt, aber hier trüglich das Gegentheil behauptet habe, mit seinem Charakter sich vertragen würde. Aber das wirkt die πίστις, nicht die Lehre, sondern der Glaube, den er fordert, nach seiner innigen Ueberzeugung, daß der Mensch, unter dem Joche des Gesetzes den wahren Sinn des Gesetzes zu erfüllen unvermögend, befreit vom Gesetze, durch die Liebe das Gesetz erfüllt, nicht zwar die äußern Vorschriften, die als der Schatten, ihn nicht mehr angehen, seitdem er das Wesen gewonnen hat, aber den Geist des Gesetzes, das, was auch im Gesetze bleibend ist. So mag er wohl sagen, wir stellen durch den Glauben das Gesetz fest, oder richten es empor, denn eben in seiner Vernichtung wirds erfüllt. Aehnliches findet sich bei Beza, Heumann, Chr. Schmidt.

Viertes Kapitel.

Das neue Kapitel schließt sich an das vorige durch die Partikel οὖν; aber man braucht die ersten Verse desselben nur flüchtig überlesen zu haben, um sich zu überzeugen, es finden sich darin keine Folgerungen aus bereits Gesagtem, sondern vielmehr ein Beweis, daß auch Abraham nicht durch Werke, sondern durch den Glauben gerechtfertigt worden sey. Man könnte darauf fallen, den 1sten Vers für einen Einwurf zu halten, allein dem steht, weniger die Verbindung von V. 2. durch γάρ, als das entgegen, daß P. κατὰ σάρκα hinzusetzt, was der Gegner nicht aussprechen könnte, ohne seinem Einwurf damit selbst zu schaden. Aber im Sinne scheint er einen Einwurf zu haben, wie auch von den Auslegern*) insgemein erkannt worden ist. Aus seinem Bestreben, in dem Folgenden darzuthun, auch Abraham habe die δικαιοσύνη nicht durch Gesetzwerke oder Beschneidung, sondern vor der Beschneidung, allein durch den Glauben erlangt, geht hervor, daß dem Apostel

*) Die zum Theil sehr mühsamen Arbeiten der älteren unter ihnen konnten deßhalb nur wenig für die gegenwärtige Bearbeitung benutzt werden, weil die Standpunkte der Auslegung allzuverschieden waren. Man rechne mir daher das Schweigen, das ich hier oft beobachten werde, nicht als Nachlässigkeit an, da es mehr aus Schonung des Lesers hervorging, dem ich die verdrüßliche Arbeit, Auslegungen von Calov, S. Schmidt u. A. in solchen Stellen kennen lernen zu müssen, gern ersparen mögen.

etwa diese Einrede vorgeschwebt haben möge: Aber Abraham war ja doch Gott wohlgefällig und δίκαιος, und Abraham war beschnitten, und erhielt den Befehl, die Beschneidung in seiner Familie und Nachkommenschaft einzuführen, als Zeichen des Bundes zwischen Gott und ihm nebst seinem Stamme. Wie kann da die Beschneidung gar nichts nützen? Wie, da die Verheißungen ihm und seinem, an das von Gott gegebene Gesetz gebundenen Saamen gegeben sind, Theilnahme der Heiden, und Rechtfertigung ohne Gesetzwerke Statt finden? Eine solche Rede hat er im Verfolg vor Augen, und sucht sie zu entkräften. Die Thatsachen aber aus Abrahams Geschichte, auf welche er sich fortan bezieht, sind nach der Erzählung der Genesis, kurz zusammengefaßt, folgende:

In seinem fünfundsiebzigsten Jahre erhält Abraham zugleich mit dem Befehle, nach Kanaan auszuwandern, die Verheißung großer Vermehrung und der Beglückung aller Völker durch seine Nachkommenschaft, und gehorcht dem erhaltenen Befehle (ob glaubend der Verheißung, oder nicht, wird nicht berichtet). Gen. XII, 1—4. 7. Nach seiner Trennung von Lot erfolgt eine zweite Verheißung, doch nur Vermehrung seines Stammes und Besitz von Kanaan enthaltend. Kap. XIII, 14 — 17. Dieselbe erfolgt nach Kap. XV, 1. ff. zum drittenmal mit gleich beschränktem Inhalt, und verbunden mit einem Gesichte, und hier wird erzählt: וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה (V. 6.), was P. V. 3. wörtlich nach der LXX wiedergiebt, dem Sinne nach richtig, obwohl λογίζεσθαι passiv ist, und im Urtext Aktiv steht. Im Alter von 86 Jahren wird ihm dann Ismael von der Hagar geboren (K. XVI.); mit 99 Jahren empfängt er zugleich mit neuen Verheißungen die Beschneidung als Zeichen des Bundes, den Gott mit ihm mache (Kap. XVII, 1 ff.), und ein Jahr später endlich wird ihm Isaak geboren (K. XXI, 1 ff.). Nach diesen Erzählungen stehn zwei Thatsachen fest, die Eine, daß die Verheißung und der Glaube daran der Beschneidung vorangegangen, und die andere, daß die δικαίωσις Abrahams eine Folge, nicht der Beschneidung, oder irgend eines Werkes, sondern lediglich des Glaubens an die Verheißung,

vorgängig dem Bunde und der Beschneidung, gewesen sey, und entgegen steht sonach Abrahams Geschichte den Behauptungen des Apostels keinesweges. Jetzt zur Auslegung.

V. 1. Die Part. οὖν erklärt sich aus Obigem. Sie weist nicht auf das Vorherige selbst, sondern auf die daraus gebaute Einrede hin, mit welcher sich P. zu beschäftigen vorhat. Die Interpunktion wird verschieden angenommen; nach ὧδε setzen das Fragezeichen Ernesti, nach ἐροῦμεν Grot., Ekricus, Turr., Cramer; nach σάρκα alle Uebrigen; und daß dies allein richtig sey, fällt in die Augen, da beide andere Theilungen dem Verbum seinen Akkusativ entreißen, der dann höchst unbequem (nehmlich δικαιοσύνην oder dergl.) supplirt werden muß, abgesehen auch von dem wunderbaren Anfange der zweiten Frage mit ἐροῦμεν, oder gar mit Ἀβραάμ. Der Beisatz τὸν π. ἡμῶν zu Abrahams Namen ist der jüdischen Denk- und Rede-Weise ganz angemessen. εὑρηκέναι, entsprechend dem hebr. נָצָא, etwas erlangen, gewinnen, auf welche Weise es irgend sey; vgl. Apg. VII, 46. Die Worte κατὰ σάρκα verbinden Chrys., Theoph. und andere Väter, auch ein Paar Versionen mit τὸν π. ἡμῶν, und einige Handschriften stellen εὑρηκέναι vor τὸν π. ἡμ., wodurch diese Verbindung möglich wird, und diese Lesart ist von Griesbach gebilligt, von Vater aufgenommen worden. Unentschieden bleibt, ob die Lesart aus der Verbindung, oder diese aus jener entstanden sey; in jedem Fall ist die Verbindung falsch. Zwar an sich könnte Abraham so genannt werden, wenigstens wenn man die Worte aus der Seele eines Juden denken wollte; denn im Munde Pauli und in dieser Abhandlung steht V. 11. 12. stark entgegen. Daß aber auch ohne Rücksicht auf diese Stelle hier diese Verbindung nicht Statt finden könne, wird aus Folgendem hervorgehen. Auf die Frage des ersten Verses erfolgt keine Antwort, die mit γὰρ eingeführte Rede V. 2. aber bezieht sich unläugbar auf eine solche, die also zwischen Vers 1. und 2. hineinzudenken ist, wie auch ziemlich allgemein anerkannt wird. Ihr Sinn muß verneinend gewesen seyn; also hat Vers 1. ohne Frageform den Sinn: Ἀβραὰμ ὁ π. ἡμ. οὐδὲν εὗρηκε.

Nun würde es der Geschichte und seinem eigenen Glauben zuwider seyn, dies οὐδὲν unbedingt auszusprechen; also muß eine Beschränkung da seyn, und diese kann nur in κατὰ σάρκα enthalten seyn. Folglich können diese Worte in keinem Falle vom Verbum getrennt werden. Was aber bedeuten sie? Leiblicher Abstammung nach, wie IX, 3. 5. 1. Kor. X, 18., kann es nicht bedeuten, denn Abraham ist Stammvater, nicht Abkömmling, und von Vorzügen der Geburt überhaupt hier nicht die Rede; noch minder fleischlicher Weise, d. h. nach den Trieben der niederen Natur, wie VIII, 3. 4. 2. Kor. X, 2, oder wie σοφὸς κ. σ. 1. Kor. I, 26. gesagt ist. Das ἐξ ἔργων V. 2. ist offenbar dasselbe, nicht dem Begriffe, doch dem Wesen nach. Wir haben demnach dabei an äußerliche Dinge, an Handlungen zu denken, welche mehr die niedere Natur des Menschen angehn als die höhere; der Zusammenhang der folgenden Verse lehrt uns vornehmlich an die Beschneidung denken, aber der Begriff ist mit Absicht weiter gefaßt, weil der Zweck des Ap. ist, alle ἔργα schlechthin vom Antheil an der Rechtfertigung auszuschließen. Daß er gerade dieſen Ausdruck dazu wählte, konnte darum geschehen, weil die περιτομή, an die er vornehmlich dachte, wirklich ἐν σαρκὶ Statt fand, desgleichen um bemerklich zu machen, wie alle ἔργα nur σαρκικὰ seyen, während doch nur τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Ganz ähnliches möchte sich vielleicht nichts im N. T. auffinden lassen, doch mögen 2. Kor. V, 16. Gal. IV, 23. verglichen werden; Ch. Schmidt und A. verweisen auch auf Gal. VI, 13. Phil. III, 3. 4. Der Sache nach stimmen mit dieser Erklärung die meisten Ausleger, Theodoret an der Spitze, überein, ob im Begriffe, ist ungewiß. propriis viribus von Grotius führt von der Sache ab.

V. 2., wie schon gesagt, bezieht sich auf den Sinn der vorigen Frage, nehmlich Abraham hat κατὰ σάρκα nichts erlangt, und das, was er erlangt haben würde, wird durch das bestimmtere δικαιοῦσθαι ausgedrückt, wie κατὰ σάρκα durch ἐξ ἔργων erklärt wird*). Der Vordersatz: εἰ ἐδικαιώθη er-

*) Die ganz unphilologische und dem Zusammenhange unangemessene

forderte nun eigentlich einen Nachſatz εἶχεν ἄν, doch iſt bekannt, daß auch die Griechen den Nachſatz hypothetiſcher Perioden abweichend bilden. καύχημα hebr. תְּהִלָּה (Deut. X, 21. XXVI, 19.), Gegenſtand oder Grund des Rühmens; vgl. Judith XV, 9. 1. Kor. IX, 15. 2. Kor. I, 14. IX, 3. Gal. VI, 4. al. Alſo Α. ἔχει καύχημα, Abr. hat Etwas deſſen er ſich rühmen, worauf er ſtolz ſeyn könne, und dies werden dann ſeine ἔργα ſeyn, d. h. ſein Verdienſt durch Ausübung derſelben. Der Beiſatz ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν wird von Semler ſo getrennt: ἀλλ' οὐ· πρὸς τὸν θεόν, und das ſoll heißen: At non habet, per deum immortalem. So wenig hier die Auslaſſung von ἔχει gerechtfertigt werden kann, und ſo ſchwer der Sprachfehler in π. τ. θεόν als Verſicherungsformel iſt, ſo findet es doch Böhme ingenios, und Koppe nicht zu verachten. Wir behalten die einzig richtige Erklärung: er hat καύχημα, aber nicht π. τ. θεόν, und lernen daraus, P. wolle, daß man dieſes habe. Aber was meint er damit? An Lob oder Billigung von Seiten Gottes zu denken, wie Erasmus, Grotius, A. gethan, erlaubt weder das Subſtantiv, noch die Präpoſ.; dies wäre ἔπαινος (oder auch δόξα) παρὰ τοῦ θεοῦ. Grund, ſich gegen Gott zu rühmen im gewöhnlichen Sinne kann es nicht ſeyn; denn 1) wird P. nie zugeben, daß der Menſch dieſen haben könne oder ſolle, und 2) würde dieſen nur ὁ ἐξ ἔργων δίκαιος haben, nicht aber ὁ ἐκ πίστεως. Soll alſo P. ſich nicht widerſprechen, ſo muß er etwas anderes ſagen, aber was? Daß man ſich ἐν θεῷ rühmen ſolle, iſt ſein Wille; ſ. V, 11. 1. Kor. I, 31. 2. Kor. X, 17., und καύχημα ἐν θεῷ ἔχειν gäbe den guten Sinn: den Gegenſtand ſeines Rühmens in Gott haben, d. h. ſich göttlicher Wohlthaten, oder auch Gottes als ſeines Gottes, rühmen können. Der Sinn dann: Abraham kann ſich zwar rühmen, nehmlich vor Menſchen (was der Gegenſatz

Erklärung der Partikel γάρ durch gewiß, profecto würde zu verſchweigen ſeyn, wenn ſie nicht doch hier und da, z. B. bei Böhme, Roſenmüller, Eingang gefunden hätte.

bringt); aber nicht in Gott, nicht deſſen, daß Gott ihn mit Wohlthaten beglücke. Aber kann πρὸς τ. θ. dies heißen? Ich zweifle ſehr. Kann es aber nicht, ſo ſehe ich nur Einen möglichen Sinn, dieſen: Wenn die δικαιοσύνη, welche Abr. eingeſtandener Maßen hatte (was kein Jude anders glaubte) eine durch Geſetzwerke erworbene geweſen iſt, ſo kann er freilich vor Menſchen als δίκαιος gelten, und hat in ſofern καύχημα; aber nur nicht vor Gott (kann alſo zu Gott nicht ſprechen: Siehe ich bin δίκαιος, behandle mich als Solchen); denn Gott läßt dieſe Gerechtigkeit nicht gelten, ſondern giebt ſelbſt in der Schrift das Zeugniß, daß er ihm nur ſeinen Glauben als δικ. angerechnet habe. Und dies können die Worte bedeuten, man betrachte ſie grammatiſch, oder aus dem Zuſammenhange. Jetzt iſt die Schlußfolge leicht: Nun aber iſt Abr. vor Gott ſelbſt δίκαιος; alſo ſeine δικαιοσύνη nicht aus den Werken.

V. 3. enthält dieſes Zeugniß. Zeugniß der Schrift nehmlich und Zeugniß Gottes ſind für Paulus gleichgeltende Begriffe. γὰρ hat ſeine gewöhnliche Bedeutung, nicht wie Koppe will contra vero. Das Citat aus Gen. XV, 6. iſt genau nach LXX., nur daß δὲ für καὶ zu Anfange ſteht, worin Böhme ein nempe finden will. Daß im Gr. Paſſiv für Akt. ſtehe, iſt oben bemerkt. Der Glaube Abrahams bezieht ſich auf die Verheißung großer Nachkommenſchaft, denn nur von dieſer iſt an jener Stelle die Rede, und die Worte καὶ ἐλογίσθη haben in ihrem Zuſammenhange nur den Sinn: Gott rechnete dem Abraham ſein Vertrauen als eine beſondere, ausgezeichnete Tugend an. Paulus aber, nur die Wörter πιστεύειν und δικαιοσύνη feſthaltend, benutzt die Stelle mißbräuchlich für ſeinen Zweck, als habe Gott ihm die δικαιοσύνη beigelegt um ſeines Glaubens willen, die im N. T. der Glaubende an Chriſtum von Gott empfängt.

V. 4. 5. Das Verbum ἐργάζεσθαι hat in den paulin. Briefen ſonſt die gewöhnlichen Bedeutungen des Griechiſchen, nehmlich ſowohl intranſitiv arbeiten, thätig ſeyn (1. Theſſ. IV, 11. 2. Theſſ. III, 8. 10.); als tranſitiv Etwas arbeiten

oder thun, fertigen (II, 10. 1. Kor. XVI, 10. IX, 13.). In unſerer Stelle aber leidet weder der Gegenſatz mit πιστεύειν V. 5. noch der ganze Zuſammenhang eine dieſer Bedeutungen ſchlechthin, ſondern die intranſitive, deren eigentlicher Inhalt iſt ἔργον oder ἔργα ποιεῖσθαι, hat die Nebenbeſtimmung erhalten, ſolche Werke thun, wie das Geſetz vorſchreibt, und zwar mit der zum Grunde liegenden Abſicht, bei Gott etwas mit ihnen zu erwerben, daher es nicht paſſender überſetzt werden kann, als Luther durch ſein „mit Werken umgehen" gethan hat. Es iſt dabei weder δικαιοσύνην mit Ch. Schmidt zu ſupplíren, noch mit ſehr vielen Anderen an vollkommene Geſetzerfüllung zu denken, was weder der Zuſammenhang fordert, noch das Verbum an ſich erlaubt. Daß λογίζεται wieder paſſiv ſey, iſt offenbar; vgl. VIII, 36. Apg. XIX, 27. κατὰ χάριν als Gnade, unter dem Begriffe der Gnade. Der Artikel vor ὀφείλημα iſt mit großer Auktorität faſt überall getilgt, und zwar mit Recht. Der Sinn iſt: Geht Jemand mit Werken um, d. h. ſetzt er ſein Vertrauen auf die Werke die er thue, oder thun werde, ſo tritt für ihn das Verhältniß des Arbeiters zum Lohnherrn ein; erwirbt er ſich ein Verdienſt, ſo erhält er dafür den verdienten Lohn, nicht als Gnade, ſondern als Schuld. Das Verbum λογίζεσθαι ſcheint nicht durchaus zu paſſen, aber ſeine Bedeutung iſt weit genug, um berechnen, zuerkennen zu bezeichnen. Hierbei liegt nun eines Theils der Gedanke verborgen, daß wegen mangelnden Verdienſtes dieſer Fall nicht leicht eintreten werde, theils auch wenn er einträte, die aus Pauli hoher Schätzung der göttlichen Gnade herfließende Vorſtellung, daß es weit herrlicher ſey, von Gottes Gnade ein Geſchenk, als von Gottes Gerechtigkeit eine Belohnung zu empfangen. Uebrigens iſt der Satz offenbar ganz allgemein, ohne alle Beziehung auf Abraham und ſein Verhältniß zu Gott ausgeſprochen. Im folgenden Vers, welcher eben ſo allgemein den Gegenſatz enthält, iſt ὁ μὴ ἐργαζόμενος, der nicht mit Werken umgeht, nicht etwa ein Menſch, der gar nichts thut von dem, was Gottes Wille iſt, ſondern ein ſolcher, der, er thue etwas davon oder thue

nichts, von dem Gedanken, etwas bei Gott verdienen, erwerben zu wollen, fern ist, und zwar, wie der Zusammenhang lehrt, weil er sich für ἀσεβής erkennt, d. h. seine Schuld empfindet, und die Unmöglichkeit einer eigenen Befreiung von derselben anerkennt. τὸ δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ ist Gott (III, 26i), und ἀσεβής mit ἄδικος gleichbedeutend. Es ist aber jeder Mensch vor Gott ἄδικος oder ἀσεβής, da keiner δίκαιος ist (III, 20. 23). Daher ists reiner Ueberfluß, wo nicht Verkehrung des paulinischen Begriffs, wenn einige Ausleger hier mit einmal voll, adeo, u. dergl. nachhelfen wollen, noch mehr aber, wenn andere sich Mühe geben, herauszubringen, in wiefern denn auch Abraham so genannt werden könne, und dadurch wohl gar genöthigt werden, zu der Thatsache, daß Abraham zuerst ein Götzendiener gewesen, ihre Zuflucht zu nehmen, während doch hier so wenig als Vers 4. an Abraham gedacht wird*). πιστεύειν ἐπί τινα, nicht: an Jemand glauben, sondern: sein Vertrauen auf ihn setzen. (vgl. V. 24.). In wiefern, besagen die Worte τὸν δικ. τ. ἀσ., nehmlich daß er auch ihm diese Gnade werde widerfahren lassen. Einem solchen nun, d. h. wenn Einer so gesinnt ist, so wird ihm sein Glaube als δικαιοσύνη angerechnet, d. h. obwohl er nicht δίκαιος ist, wird ihm doch um dieses Glaubens willen (der den Wunsch, es zu werden, involvirt) von Gott eine Behandlung zu Theil, als wäre er δίκαιος. Er wird von Gott begnadigt, und ohne eigenes Verdienst als δίκαιος behandelt. Fragen wir nun nach dem Zusammenhange dieser zwei Verse mit 23. 1—3., so scheint ein nothwendiger gar nicht da zu seyn, sondern die Stelle eine Abschweifung zu enthalten, hervorgerufen durch V. 3, und bezweckend, das was P. zuvor am Beispiel Abrahams gezeigt, im Allgemeinen weiter auszuführen, wozu auch V. 6—8. dienen sollen; daher denn V. 9. Paulus wieder zu Abraham zurückkehren kann. Denn nicht als neues Beispiel, sondern bloß als Zeuge wird im Folgenden David vorgestellt.

*) Es findet sich diese Ansicht bei Grotius, Wetstein, Cramer, Rosenm., Koppe.

V. 6—8. Daß es der Zweck des Apostels sey, hier ein Zeugniß beizubringen, drücken die voranstehenden Partikeln genügend aus. Wie ja auch David κ. λέγει τὸν μακαρισμόν. Max. von μακαρίζω, eigentlich Seligpreisung, und λέγειν τ. μ. τινος kann dann bedeuten recitare oder canere praedicationem beatitatis alicujus, kurz ziemlich gleich mit dem Verbum seyn; doch wenn μ. in der Stelle Gal. IV, 15. wirklich Seligkeit bedeuten sollte, so würde man auch in der unsrigen dies annehmen können. λογίζεσθαι τινι δικαιοσύνην ein auch bei P. ungewöhnlicher Ausdruck, dessen Bedeutung jedoch nur seyn kann: Jemandem δικ. zurechnen, ihn für δ. annehmen und behandeln. Das folgende Citat ist Ps. XXXII, 1. 2. wörtlich nach der LXX, und bedarf keiner besondern Erklärung. Betrachtung desselben lehrt, daß von Verdienst und Werken gar nicht die Rede darin ist; aber weil doch derjenige selig gepriesen wird, welchem Gott die Schuld erlassen, worin eben die pauliniſche δικαίωσις beruht, hierbei aber durchaus keiner Büßung, keines eigenen Wirkens, oder Abverdienens gedacht wird, so glaubt P. dies Stillschweigen als wirkliche Verneinung um so eher deuten zu können, mit je stärkern Worten das Glück der Vergebung gepriesen wird. Uebrigens würde es nicht schwer seyn, aus den übrigen Psalmen, auch davidischen, gerade die entgegengesetzte Ansicht, einen starken Dünkel der Werkheiligkeit, als die eigentliche Gemüthsrichtung des Judenthums nachzuweisen.

V. 9. Getreu seinem Hauptplane, die vollkommene Gleichheit der Heiden und Juden in Bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnade zu behaupten, schließt P. die neue Frage an: ὁ μακαρισμὸς — ἀκροβυστίαν; Man hat ἐστί zu suppliren, oder gar nichts, und die Rede ist wie II, 9. Die Part. οὖν ist nicht streng folgernd, sondern wie unser nun der fortschreitenden Rede zugehörig. Das καὶ im zweiten Gliede giebt dem ersten den Sinn, als fände sich darin ein μόνον. Der Sinn also: Hat an diesem μακαρισμὸς bloß der Jude oder auch der Heide Theil? d. h. darf nur Jener, oder auch Dieser Begnadigung bei Gott und Theilnahme an der

δικαιοσύνη erwarten? Eine Antwort wird nicht ausgesprochen; welche sie aber sey, nehmlich daß der Jude hier mit seiner Beschneidung gar keinen Vorzug habe, begreifen wir. Wenn er nun fortfährt: λέγομεν γάρ — δικαιοσύνην, so ist die Frage, wie diese Worte zu nehmen seyen? Der ältern Meinungen zu geschweigen, deren S. Schmidt eine ziemliche Menge anführt, will Ch. Schmidt die Partikel durch scilicet oder quidem übersetzt haben, und vergleicht Matth. I, 18.; aber diese Stelle hat so gar keine Aehnlichkeit mit der unsrigen, und jene lat. Partikeln sind so mannigfachen Gebrauches, daß ich mir ein Urtheil über seine Ansicht, wegen mangelnder Einsicht in dieselbe nicht zutraue. Soviel scheint mir sicher, daß er die Antwort auf die Frage als noch nicht gegeben ansehe, in unsern Worten aber Wiederaufnahme von V. 3. finde, um daraus dieselbe nun erst abzuleiten. Böhme setzt atqui, was aber die Partikel so wenig bedeutet, als Immo vero, was Koppe und Rosenmüller wollen, welche der Meinung sind, P. verlasse das eben begonnene Argument, aus Furcht von einem aus III, 19. herzuleitenden Einwurfe, was des Apostels Sache wirklich nicht ist. Flatt und Tholuck, wenn ich sie recht verstehe, fassen den Zusammenhang so, daß P. auf die Frage noch nicht geantwortet habe, sondern die Antwort aus dem Satze λογισθη etc. jetzt vorzubereiten anfange, daher Jener γὰρ durch „ja," dieser durch „nehmlich doch" übersetzt. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, denn wirklich liegen die Gründe der Antwort in Vers 9 f. Aber es scheint mir der Art, wie P. disputirt, nicht recht angemessen, daß er die Antwort auf eine Frage so großer Wichtigkeit so langsam entwickele und endlich ausspreche, sondern weit angemessener, daß er dieselbe in der Frage als enthalten annehme, also im Eifer der Darstellung nicht wörtlich ausspreche, sondern die stillschweigend gegebene sogleich begründe; und darum, wie auch Cramer und Morus gethan, denke ich die Antwort zwischen die Frage und unsere Worte hinein, und rechne diese zum Beweise. Dann urtheilt P. so: Soviel steht fest, nicht Werke, sondern Glaube brachte dem Abr. die Rechtfertigung,

die in Vergebung der Sünde beruht; um nun zu erkennen, ob dieſe vom Pſalmiſten geprieſene Vergebung nur die Beſchnittenen, oder auch die Unbeſchnittenen angehe, nehmen wir Rückſicht auf die Zeit, wo Abraham (der als Stammvater gleichſam das Urbild deſſen iſt, was Alle angeht) die Rechtfertigung erhielt. War er damals ſchon beſchnitten, ſo kann eine Beziehung Statt finden zwiſchen der Beſchneidung und Rechtfertigung; war ers noch nicht, ſo findet gewiß keine Statt; die Rechtfertigung erfolgt ohne alle Mitwirkung der Beſchneidung, wird durch ihre Abweſenheit nicht ausgeſchloſſen, jener μακαρισμὸς alſo geht Unbeſchnittene ſoviel an als Beſchnittene. Darum fragt er Vers 10. πῶς οὖν ἐλογίσθη; erklärt das πῶς ſogleich ſelbſt, und fügt, der Geſchichte gemäß, die Antwort hinzu. Den Schluß läßt er weg; er liegt aber ſchon ſo klar vor Augen, daß Ausſprache deſſelben nicht nöthig iſt, zumal wenn er ihn V. 9. bereits gedacht gehabt.

V. 11. Jetzt lag von neuem die Frage nahe: Trägt nun doch die Beſchneidung gar nichts zur δικαιοσύνη bei, warum doch ward ſie Abraham gegeben? Warum nicht fiel ſie völlig weg? Ihr vorzubeugen, erklärt ſich P. ſelbſt darüber. σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς, d. h. genau daſſelbe wie σ. ἔλ. τὴν περιτομήν, er erhielt die Beſchneidung als Zeichen, und die Lesart einiger Handſchriften περιτομὴν iſt ohne Zweifel als Aenderung zu betrachten. Paulus berückſichtigt die Erzählung Gen. XVII, 1 ff., und beſonders V. 11. Auch dort heißt die Beſchneidung ein Zeichen, aber freilich nicht der Glaubensgerechtigkeit, von welcher P. hier redet, ſondern des Bundes, welchen Gott mit ihm mache; doch darf man den Ap. darum nicht einer Verfälſchung anklagen, da es ſicherlich ſeine Ueberzeugung war, Gott würde den Bund nicht mit ihm gemacht haben, hätte Abr. nicht vorher durch ſeinen Glauben Gottes Gnade und Gunſt gewonnen gehabt. Das σημεῖον erklärt er weiter durch σφραγῖδα τῆς δ. τ. πίστεως, Siegel, d. h. Beſtätigung, ſichtbares Merkmal, ihm gleichſam zur Beglaubigung aufgedrückt; δικαιοσ. τῆς π. iſt in Einen Begriff, Glaubensgerechtigkeit, d. h. aus der π. herfließende δικαιοσ.

zu verknüpfen, und mit diesem Gesammtbegriffe die Worte τῆς — ἀκροβυστίᾳ zu verbinden; die Glaubensgerechtigkeit die er in der Vorhaut, d. h. zur Zeit, da er noch unbeschnitten war, erlangt hatte. Für uns würde nun hieraus keine andere Folgerung herfließen, als daß die Beschneidung keinen Einfluß auf die Erlangung der δικαιοσύνη habe, da sie nur nachfolgendes Zeichen derselben sey; auch für Paulus folgt eigentlich nur dies; aber bei seinem Zwecke, die wirkliche Berufung der Heidenwelt zur Theilnahme an der δικαιοσύνη aus der Schrift, und zwar an Abrahams Beispiel, zu erweisen, mußte diese Folgerung eine andere Gestalt annehmen. Die Verheißungen nehmlich, welche Abraham erhalten hatte, waren doppelter Art; die eine verhieß Beglückung aller Völker in seinem Saamen (Gen. XII, 3. XVII, 8.); die andere das Land seinem Saamen, keine den fremden Völkern selbst etwas. Sollte man nun ihm hieraus keine Einwendung gegen die Theilnahme der Heiden machen können, so mußte er zeigen, daß auch sie die Verheißung mit anginge. Wollte er sich hierzu an die erste derselben halten, so konnte er zwar Beglückung der Heiden hoffen lassen, aber nicht ohne Vermittelung der Juden, und dies war wider seinen Zweck, und überdies erkennt er als Abrahams Saamen gar nicht die Juden, sondern Christum an (Gal. III, 16.). Wollte er die zweite geltend machen, diese verhieß nur seinem Saamen etwas; sollte dies nicht gegen ihn sprechen, so mußte er beweisen, zu seiner Nachkommenschaft gehöre nicht nur das Judenvolk, sondern auch die Heiden; dies war nicht möglich zu zeigen von leiblicher Abstammung, die überhaupt ihm wenig gilt; so mußte eine geistige aufgesucht werden, und diese in eben das gesetzt werden, worauf es bei der Rechtfertigung ankommt, nehmlich in den Glauben. Diese Bemerkungen geben dem, was nachfolgt, sein gehöriges Licht. εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. werden wir als Folgesatz zu fassen haben: so daß er ist, d. h. und so ist er geworden. Vater aller Gläubigen, wiefern er zuerst gläubig gewesen ist, und alle Gläubigen ihm hierin ähnlich sind, ein Verhältniß, das ja oft genug im N. T. als das der Abstammung bezeichnet

wird. Vorbild, und ähnliche Begriffe liegen alle mit darin. πιστ. δι' ἀκροβυστίας. Carpzov ergänzt ohne Noth χρόνου, um den Sinn zu haben: zur Zeit der Unbeschnittenheit; Clericus hält διὰ für inter, woran nicht zu denken; es kann wie II, 27. genommen, mit oder in übersetzt werden. Es sind diejenigen, welche glauben, obwohl sie unbeschnitten sind. Jetzt hätte er nun, wenn er genau schreiben wollte, entweder setzen sollen τῶν τε δι' ἀκρ. καὶ τῶν ἐν περιτομῇ, oder auch τῶν π. δ. ἀκρ. καὶ πατέρα τῶν ἐν περιτομῇ nehml. πιστευόντων. Zu dieser Genauigkeit aber kommt es nicht bei ihm, um so weniger, als der Hauptgedanke, auch die Heiden kommen zur δικ. nur durch Zurechnung des Glaubens, seinem Gemüthe zu nahe liegt, um ihn nicht jetzt gleich einzuschieben, wodurch eine wahre Parentheſe entsteht, nach deren Beendigung er die angefangene Constr. sehr ungenau vollendet. (Ueber den Sinn der Parentheſe vgl. zu V. 6.). Er sagt Vers 12. καὶ πατέρα περιτομῆς, was zwar an sich von Abraham gesagt werden kann, und die gemeine Meinung enthält, aber hier den Gedankengang ganz verrückt, da er nicht dies zu zeigen hat, sondern daß er der Gläubigen Vater sey, der Beschnittenen und der Unbeschnittenen. Den durch diese falsche Fassung entstandenen Uebelstand scheint er tilgen zu wollen, indem er die folgenden Worte hinzufügt, aber auch diese sind nicht ohne Ungenauigkeiten. Zuerst der Dativ, da man doch hier eine Appoſition zu haben glaubt, und folglich den Genitiv erwartet. Er wird für Hebraismus gehalten, da auch die Hebr. ל für den Genitiv gebrauchen. Ich glaube vielmehr, daß das λογισθῆναι αὐτοῖς in der Parentheſe den Grund dieses Dativs in sich enthalte, so wenig als diese Verbindung wegen der zwischenstehenden Worte καὶ π. περιτομῆς grammatisch entschuldigt werden mag. Sodann in den Worten τοῖς — στοιχοῦσι, wo, wenn der Sinn ist: nicht allein τοῖς ἐκ π. sondern auch τοῖς στοιχοῦσι, das οὐκ am unrechten Orte steht; ist er aber dieser: die nicht allein ἐκ π. sind, sondern auch στοιχοῦσι, der Artikel vor στοιχοῦσι unerträglich wird. Eins von beiden müssen die Worte bedeuten. Im ersten Falle werden

Heiden und Juden einander entgegengesetzt, und περιτομὴ muß das erste Mal in mystischem Sinne genommen werden, so daß beide Theile zur π. gerechnet werden können; dieser Ansicht gehören Theod., Grot., Cramer, Morus, Koppe (mit Berufung auf II, 27. 1. Thess. I, 8. 2. Tim. II, 6. wegen der Stellung τοῖς οὐ für οὐ ταῖς, ohne daß Eine dieser Stellen etwas beweiset), Flatt. Im andern Falle behält περιτομὴ seine eigentliche Bedeutung, nur daß es die Beschnittenen bezeichnet, und diese werden dann in Solche abgetheilt, die bloß leiblich beschnitten sind, und in στοιχοῦντας etc., und Abraham als wahrer Vater der letztern bezeichnet. Für diese Deutung Beza, Carpzov, Heumann, Böhme, Rosenmüller, Tholuck. Der ersteren steht weniger die Härte der Inversion entgegen, denn auch die bessere Gräcität ist in der Stellung der Negation bei zweigliedrigen Sätzen minder genau als man erwartet, als vielmehr weil dann die wiederholte Anführung der Heiden lästig und überflüßig, die Rede περιτομὴ οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον abgeschmackt, und das höchst auffallend wäre, daß P., der unter den ἐκ περιτ. dann offenbar die gläubigen Juden meinen müßte, ihres Glaubens gar nicht erwähnt hätte. Die andere Auffassung hat im Gedanken nichts gegen sich, nur in den Worten den Artikel, und diesen werden wir, wo der Zusammenhang so dringend diesen Sinn erfordert, als einen Fehler im Stil neben so manchen andern hingehen lassen müssen. Nun stehn den bloß Beschnittenen entgegen οἱ στοιχοῦντες κ. τ. λ. Στοιχεῖν, eig. in einer Reihe neben oder nach einander einhergehen, hat im N. T. wie περιπατεῖν die durch unser Wandeln ausgedrückte figürliche Bedeutung (vgl. Apg. XXI, 24.), und wird mehrmals mit dem bloßen Dativ verbunden, zu Bezeichnung der Sache, die man sich zur Regel des Ganzen erkoren hat, vgl. Gal. V, 25. VI, 16. Phil. III, 16. und Jes. II, 5. πορευθῶμεν τῷ φωτὶ κυρίου, hebr. בְּאוֹר יְהוָה נֵלֵכָה So bezeichnet P. hier die, welche nicht nur die leibliche Beschneidung mit Abraham gemein haben, sondern auch den Glauben, den er schon damals hatte, als er noch unbeschnitten war.

forderte nun eigentlich einen Nachſatz εἶχεν ἄν, doch iſt bekannt, daß auch die Griechen den Nachſatz hypothetiſcher Perioden abweichend bilden. καύχημα hebr. תְּהִלָּה (Deut. X, 21. XXVI, 19.), Gegenſtand oder Grund des Rühmens; vgl. Judith XV, 9. 1. Kor. IX, 15. 2. Kor. I, 14. IX, 3. Gal. VI, 4. al. Alſo Ἀ. ἔχει καύχημα, Abr. hat Etwas deſſen er ſich rühmen, worauf er ſtolz ſeyn könne, und dies werden dann ſeine ἔργα ſeyn, d. h. ſein Verdienſt durch Ausübung derſelben. Der Beiſatz ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν wird von Semler ſo getrennt: ἀλλ' οὐ· πρὸς τὸν θεόν, und das ſoll heißen: At non habet, per deum immortalem. So wenig hier die Auslaſſung von ἔχει gerechtfertigt werden kann, und ſo ſchwer der Sprachfehler in π. τ. θεόν als Verſicherungsformel iſt, ſo findet es doch Böhme ingenlös, und Koppe nicht zu verachten. Wir behalten die einzig richtige Erklärung: er hat καύχημα, aber nicht π. τ. θεόν, und lernen daraus, P. wolle, daß man dieſes habe. Aber was meint er damit? An Lob oder Billigung von Seiten Gottes zu denken, wie Erasmus, Grotius, A. gethan, erlaubt weder das Subſtantiv, noch die Präpoſ.; dies wäre ἔπαινος (oder auch δόξα) παρὰ τοῦ θεοῦ. Grund, ſich gegen Gott zu rühmen im gewöhnlichen Sinne kann es nicht ſeyn; denn 1) wird P. nie zugeben, daß der Menſch dieſen haben könne oder ſolle, und 2) würde dieſen nur ὁ ἐξ ἔργων δίκαιος haben, nicht aber ὁ ἐκ πίστεως. Soll alſo P. ſich nicht widerſprechen, ſo muß er etwas anderes ſagen, aber was? Daß man ſich ἐν θεῷ rühmen ſolle, iſt ſein Wille; ſ. V, 11. 1. Kor. I, 31. 2. Kor. X, 17., und καύχημα ἐν θεῷ ἔχειν gäbe den guten Sinn: den Gegenſtand ſeines Rühmens in Gott haben, d. h. ſich göttlicher Wohlthaten, oder auch Gottes als ſeines Gottes, rühmen können. Der Sinn dann: Abraham kann ſich zwar rühmen, nehmlich vor Menſchen (was der Gegenſatz

Erklärung der Partikel γάρ durch gewiß, profecto würde zu verſchweigen ſeyn, wenn ſie nicht doch hier und da, z. B. bei Böhme, Roſenmüller, Eingang gefunden hätte.

bringt); aber nicht in Gott, nicht deſſen, daß Gott ihn mit Wohlthaten beglücke. Aber kann πρὸς τ. Θ. dies heißen? Ich zweifle ſehr. Kann es aber nicht, ſo ſehe ich nur Einen möglichen Sinn, dieſen: Wenn die δικαιοσύνη, welche Abr. eingeſtandener Maßen hatte (was kein Jude anders glaubte) eine durch Geſetzwerke erworbene geweſen iſt, ſo kann er freilich vor Menſchen als δίκαιος gelten, und hat in ſofern καύχημα; aber nur nicht vor Gott (kann alſo zu Gott nicht ſprechen: Siehe ich bin δίκαιος, behandle mich als Solchen); denn Gott läßt dieſe Gerechtigkeit nicht gelten, ſondern giebt ſelbſt in der Schrift das Zeugniß, daß er ihm nur ſeinen Glauben als δικ. angerechnet habe. Und dies können die Worte bedeuten, man betrachte ſie grammatiſch, oder aus dem Zuſammenhange. Jetzt iſt die Schlußfolge leicht: Nun aber iſt Abr. vor Gott ſelbſt δίκαιος; alſo ſeine δικαιοσύνη nicht aus den Werken.

V. 3. enthält dieſes Zeugniß. Zeugniß der Schrift nehmlich und Zeugniß Gottes ſind für Paulus gleichgeltende Begriffe. γὰρ hat ſeine gewöhnliche Bedeutung, nicht wie Koppe will contra vero. Das Citat aus Gen. XV, 6. iſt genau nach LXX., nur daß δὲ für καὶ zu Anfange ſteht, worin Böhme ein nempe finden will. Daß im Gr. Paſſiv für Akt. ſtehe, iſt oben bemerkt. Der Glaube Abrahams bezieht ſich auf die Verheißung großer Nachkommenſchaft, denn nur von dieſer iſt an jener Stelle die Rede, und die Worte καὶ ἐλογίσθη haben in ihrem Zuſammenhange nur den Sinn: Gott rechnete dem Abraham ſein Vertrauen als eine beſondere, ausgezeichnete Tugend an. Paulus aber, nur die Wörter πιστεύω und δικαιοσύνη feſthaltend, benutzt die Stelle mißbräuchlich für ſeinen Zweck, als habe Gott ihm die δικαιοσύνη beigelegt um ſeines Glaubens willen, die im N. T. der Glaubende an Chriſtum von Gott empfängt.

V. 4. 5. Das Verbum ἐργάζεσθαι hat in den paulin. Briefen ſonſt die gewöhnlichen Bedeutungen des Griechiſchen, nehmlich ſowohl intranſitiv arbeiten, thätig ſeyn (1. Theſſ. IV, 11. 2. Theſſ. III, 8. 10.); als tranſitiv Etwas arbeiten

oder thun, fertigen (II, 10. 1. Kor. XVI, 10. IX, 13.). In unſerer Stelle aber leidet weder der Gegenſatz mit πιστεύειν V. 5. noch der ganze Zuſammenhang eine dieſer Bedeutungen ſchlechthin, ſondern die intranſitive, deren eigentlicher Inhalt iſt ἔργον oder ἔργα ποιεῖσθαι, hat die Nebenbeſtimmung erhalten, ſolche Werke thun, wie das Geſetz vorſchreibt, und zwar mit der zum Grunde liegenden Abſicht, bei Gott etwas mit ihnen zu erwerben, daher es nicht paſſender überſetzt werden kann, als Luther durch ſein „mit Werken umgehen“ gethan hat. Es iſt dabei weder δικαιοσύνην mit Ch. Schmidt zu ſupplíren, noch mit ſehr vielen Anderen an vollkommene Geſetzerfüllung zu denken, was weder der Zuſammenhang fordert, noch das Verbum an ſich erlaubt. Daß λογίζεται wieder paſſiv ſey, iſt offenbar; vgl. VIII, 36. Apg. XIX, 27. κατὰ χάριν als Gnade, unter dem Begriffe der Gnade. Der Artikel vor ὀφείλημα iſt mit großer Auktorität faſt überall getilgt, und zwar mit Recht. Der Sinn iſt: Geht Jemand mit Werken um, d. h. ſetzt er ſein Vertrauen auf die Werke die er thue, oder thun werde, ſo tritt für ihn das Verhältniß des Arbeiters zum Lohnherrn ein; erwirbt er ſich ein Verdienſt, ſo erhält er dafür den verdienten Lohn, nicht als Gnade, ſondern als Schuld. Das Verbum λογίζεσθαι ſcheint nicht durchaus zu paſſen, aber ſeine Bedeutung iſt weit genug, um berechnen, zuerkennen zu bezeichnen. Hierbei liegt nun eines Theils der Gedanke verborgen, daß wegen mangelnden Verdienſtes dieſer Fall nicht leicht eintreten werde, theils auch wenn er einträte, die aus Pauli hoher Schätzung der göttlichen Gnade herfließende Vorſtellung, daß es weit herrlicher ſey, von Gottes Gnade ein Geſchenk, als von Gottes Gerechtigkeit eine Belohnung zu empfangen. Uebrigens iſt der Satz offenbar ganz allgemein, ohne alle Beziehung auf Abraham und ſein Verhältniß zu Gott ausgeſprochen. Im folgenden Vers, welcher eben ſo allgemein den Gegenſatz enthält, iſt ὁ μὴ ἐργαζόμενος, der nicht mit Werken umgeht, nicht etwa ein Menſch, der gar nichts thut von dem, was Gottes Wille iſt, ſondern ein ſolcher, der, er thue etwas davon oder thue

nichts, von dem Gedanken, etwas bei Gott verdienen, erwerben zu wollen, fern ist, und zwar, wie der Zusammenhang lehrt, weil er sich für ἀσεβής erkennt, d. h. seine Schuld empfindet, und die Unmöglichkeit einer eigenen Befreiung von derselben anerkannt. τὸ δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ ist Gott (III, 26); und ἀσεβής mit ἄδικος gleichbedeutend. Es ist aber jeder Mensch vor Gott ἄδικος oder ἀσεβής, da keiner δίκαιος ist (III, 10. 23). Daher ists reiner Ueberfluß, wo nicht Verkehrung des paulinischen Begriffs, wenn einige Ausleger hier mit einem καί, ἀδεῖ, u. dergl. nachhelfen wollen, noch mehr aber, wenn andere sich Mühe geben, herauszubringen, in wiefern denn auch Abraham so genannt werden könne, und dadurch wohl gar genöthigt werden, zu der Tradition, daß Abraham zuerst ein Götzendiener gewesen, ihre Zuflucht zu nehmen, während doch hier so wenig als Vers 4. an Abraham gedacht wird*). πιστεύειν ἐπί τινα, nicht: an Jemand glauben, sondern: sein Vertrauen auf ihn setzen. (vgl. V. 24.). In wiefern, besagen die Worte τὸν δικ. τ. ἀσ., nehmlich daß er auch ihm diese Gnade werde widerfahren lassen. Einem solchen nun, d. h. wenn Einer so gesinnt ist, so wird ihm sein Glaube als δικαιοσύνη angerechnet, d. h. obwohl er nicht δίκαιος ist, wird ihm doch um dieses Glaubens willen (der den Wunsch, es zu werden, involvirt) von Gott eine Behandlung zu Theil, als wäre er δίκαιος. Er wird von Gott begnadigt, und ohne eigenes Verdienst als δίκαιος behandelt. Fragen wir nun nach Schlüsse nach dem Zusammenhange dieser zwei Verse mit 23. 1—3., so scheint ein nothwendiger gar nicht da zu seyn, sondern die Stelle eine Abschweifung zu enthalten, hervorgerufen durch V. 3., und bezweckend, das was P. zuvor am Beispiel Abrahams gezeigt, im Allgemeinen weiter auszuführen, wozu auch V. 6—8. dienen sollen; daher denn V. 9. Paulus wieder zu Abraham zurückkehren kann. Denn nicht als neues Beispiel, sondern bloß als Zeuge wird im Folgenden David vorgestellt.

*) Es findet sich diese Ansicht bei Grotius, Wetstein, Cramer, Rosenm., Koppe.

V. 6—8. Daß es der Zweck des Apostels sey, hier ein Zeugniß beizubringen, drücken die voranstehenden Partikeln genügend aus. Wie ja auch David κ. λέγει τὸν μακαρισμόν. *Max.* von μακαρίζω, eigentlich Seligpreisung, und λέγειν τ. μ. τινος kann dann bedeuten recitare oder canere praedicationem beatitatis alicujus, kurz ziemlich gleich mit dem Verbum seyn; doch wenn μ. in der Stelle Gal. IV, 15, wirklich Seligkeit bedeuten sollte, so würde man auch in der unsrigen dies annehmen können. λογίζεσθαί τινι δικαιοσύνην ein auch bei P. ungewöhnlicher Ausdruck, dessen Bedeutung jedoch nur seyn kann: Jemandem δικ. zurechnen, ihn für δ. annehmen und behandeln. Das folgende Citat ist Ps. XXXII, 1. 2. wörtlich nach der LXX, und bedarf keiner besondern Erklärung. Betrachtung desselben lehrt, daß von Verdienst und Werken gar nicht die Rede darin ist; aber weil doch derjenige selig gepriesen wird, welchem Gott die Schuld erlassen, worin eben die paulinische δικαίωσις beruht, hierbei aber durchaus keiner Büßung, keines eigenen Wirkens, oder Abverdienens gedacht wird, so glaubt P. dies Stillschweigen als wirkliche Verneinung um so eher deuten zu können, mit je stärkern Worten das Glück der Vergebung gepriesen wird. Uebrigens würde es nicht schwer seyn, aus den übrigen Psalmen, auch davidischen, gerade die entgegengesetzte Ansicht, einen starken Dünkel der Werkheiligkeit, als die eigentliche Gemüthsrichtung des Judenthums nachzuweisen.

V. 9. Getreu seinem Hauptplane, die vollkommene Gleichheit der Heiden und Juden in Bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnade zu behaupten, schließt P. die neue Frage an: ὁ μακαρισμὸς — ἀκροβυστίαν; Man hat ἐστί zu suppliren, oder gar nichts, und die Rede ist wie II, 9. Die Part. οὖν ist nicht streng folgernd, sondern wie unser nun der fortschreitenden Rede zugehörig. Das καὶ im zweiten Gliede giebt dem ersten den Sinn, als fände sich darin ein μόνον. Der Sinn also: Hat an diesem μακαρισμὸς bloß der Jude oder auch der Heide Theil? d. h. darf nur Jener, oder auch Dieser Begnadigung bei Gott und Theilnahme an der

δικαιοσύνη erwarten? Eine Antwort wird nicht ausgesprochen, welche sie aber sey, nehmlich daß der Jude hier mit seiner Beschneidung gar keinen Vorzug habe, begreifen wir. Wenn er nun fortfährt: λέγομεν γάρ — δικαιοσύνην, so ist die Frage, wie diese Worte zu nehmen seyen? Der ältern Meinungen zu geschweigen, deren S. Schmidt eine ziemliche Menge anführt, will Ch. Schmidt die Partikel durch scilicet oder quidem übersetzt haben, und vergleicht Matth. I, 18.; aber diese Stelle hat so gar keine Aehnlichkeit mit der unsrigen, und jene lat. Partikeln sind so mannigfachen Gebrauches, daß ich mir ein Urtheil über seine Ansicht, wegen mangelnder Einsicht in dieselbe nicht zutraue. Soviel scheint mir sicher, daß er die Antwort auf die Frage als noch nicht gegeben ansehe, in unsern Worten aber Wiederaufnahme von V. 3. finde, um daraus dieselbe nun erst abzuleiten. Böhme setzt atqui, was aber die Partikel so wenig bedeutet, als Immo vero, was Koppe und Rosenmüller wollen, welche der Meinung sind, P. verlasse das eben begonnene Argument, aus Furcht von einem aus III, 19. herzuleitenden Einwurfe, was des Apostels Sache wirklich nicht ist. Flatt und Tholuck, wenn ich sie recht verstehe, fassen den Zusammenhang so, daß P. auf die Frage noch nicht geantwortet habe, sondern die Antwort aus dem Satze ἐλογίσθη etc. jetzt vorzubereiten anfange, daher Jener γὰρ durch „ja," dieser durch „nehmlich doch" übersetzt. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, denn wirklich liegen die Gründe der Antwort in Vers 9 f. Aber es scheint mir der Art, wie P. disputirt, nicht recht angemessen, daß er die Antwort auf eine Frage so großer Wichtigkeit so langsam entwickele und endlich ausspreche, sondern weit angemessener, daß er dieselbe in der Frage als enthalten annehme, also im Eifer der Darstellung nicht wörtlich ausspreche, sondern die stillschweigend gegebene sogleich begründe; und darum, wie auch Cramer und Morus gethan, denke ich die Antwort zwischen die Frage und unsere Worte hinein, und rechne diese zum Beweise. Dann urtheilt P. so: Soviel steht fest, nicht Werke, sondern Glaube brachte dem Abr. die Rechtfertigung,

die in Vergebung der Sünde beruht; um nun zu erkennen, ob diese vom Psalmisten gepriesene Vergebung nur die Beschnittenen, oder auch die Unbeschnittenen angehe, nehmen wir Rücksicht auf die Zeit, wo Abraham (der als Stammvater gleichsam das Urbild dessen ist, was Alle angeht) die Rechtfertigung erhielt. War er damals schon beschnitten, so kann eine Beziehung Statt finden zwischen der Beschneidung und Rechtfertigung; war ers noch nicht, so findet gewiß keine Statt; die Rechtfertigung erfolgt ohne alle Mitwirkung der Beschneidung, wird durch ihre Abwesenheit nicht ausgeschlossen, jener μακαρισμὸς also geht Unbeschnittene soviel an als Beschnittene. Darum fragt er Vers 10. πῶς οὖν ἐλογίσθη; erklärt das πῶς sogleich selbst, und fügt, der Geschichte gemäß, die Antwort hinzu. Den Schluß läßt er weg; er liegt aber schon so klar vor Augen, daß Aussprache desselben nicht nöthig ist, zumal wenn er ihn V. 9. bereits gedacht gehabt.

V. 11. Jetzt lag von neuem die Frage nahe: Trägt nun doch die Beschneidung gar nichts zur δικαιοσύνη bei, warum doch ward sie Abraham gegeben? Warum nicht fiel sie völlig weg? Ihr vorzubeugen, erklärt sich P. selbst darüber. σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς, d. h. genau dasselbe wie σ. ἔλ. τὴν περιτομήν, er erhielt die Beschneidung als Zeichen, und die Lesart einiger Handschriften περιτομὴν ist ohne Zweifel als Aenderung zu betrachten. Paulus berücksichtigt die Erzählung Gen. XVII, 1 ff., und besonders V. 11. Auch dort heißt die Beschneidung ein Zeichen, aber freilich nicht der Glaubensgerechtigkeit, von welcher P. hier redet, sondern des Bundes, welchen Gott mit ihm mache; doch darf man den Ap. darum nicht einer Verfälschung anklagen, da es sicherlich seine Ueberzeugung war, Gott würde den Bund nicht mit ihm gemacht haben, hätte Abr. nicht vorher durch seinen Glauben Gottes Gnade und Gunst gewonnen gehabt. Das σημεῖον erklärt er weiter durch σφραγῖδα τῆς δ. τ. πίστεως, Siegel, d. h. Bestätigung, sichtbares Merkmal, ihm gleichsam zur Beglaubigung aufgedrückt; δικαιοσ. τῆς π. ist in Einen Begriff, Glaubensgerechtigkeit, d. h. aus der π. herfließende δικαιοσ.

zu verknüpfen, und mit diesem Gesammtbegriffe die Worte τῆς — ἀκροβυστίᾳ zu verbinden; die Glaubensgerechtigkeit die er in der Vorhaut, d. h. zur Zeit, da er noch unbeschnitten war, erlangt hatte. Für uns würde nun hieraus keine andere Folgerung herfließen, als daß die Beschneidung keinen Einfluß auf die Erlangung der δικαιοσύνη habe, da sie nur nachfolgendes Zeichen derselben sey; auch für Paulus folgt eigentlich nur dies; aber bei seinem Zwecke, die wirkliche Berufung der Heidenwelt zur Theilnahme an der δικαιοσύνη aus der Schrift, und zwar an Abrahams Beispiel, zu erweisen, mußte diese Folgerung eine andere Gestalt annehmen. Die Verheißungen nehmlich, welche Abraham erhalten hatte, waren doppelter Art; die eine verhieß Beglückung aller Völker in seinem Saamen (Gen. XII, 3. XVII, 8.); die andere das Land seinem Saamen, keine den fremden Völkern selbst etwas. Sollte man nun ihm hieraus keine Einwendung gegen die Theilnahme der Heiden machen können, so mußte er zeigen, daß auch sie die Verheißung mit anginge. Wollte er sich hierzu an die erste derselben halten, so konnte er zwar Beglückung der Heiden hoffen lassen, aber nicht ohne Vermittelung der Juden, und dies war wider seinen Zweck, und überdies erkennt er als Abrahams Saamen gar nicht die Juden, sondern Christum an (Gal. III, 16.). Wollte er die zweite geltend machen, diese verhieß nur seinem Saamen etwas; sollte dies nicht gegen ihn sprechen, so mußte er beweisen, zu seiner Nachkommenschaft gehöre nicht nur das Judenvolk, sondern auch die Heiden; dies war nicht möglich zu zeigen von leiblicher Abstammung, die überhaupt ihm wenig gilt; so mußte eine geistige aufgesucht werden, und diese in eben das gesetzt werden, worauf es bei der Rechtfertigung ankommt, nehmlich in den Glauben. Diese Bemerkungen geben dem, was nachfolgt, sein gehöriges Licht. εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. werden wir als Folgesatz zu fassen haben: so daß er ist, d. h. und so ist er geworden. Vater aller Gläubigen, wiefern er zuerst gläubig gewesen ist, und alle Gläubigen ihm hierin ähnlich sind, ein Verhältniß, das ja oft genug im N. T. als das der Abstammung bezeichnet

vorgängig dem Bunde und der Beschneidung, gewesen sey, und entgegen steht sonach Abrahams Geschichte den Behauptungen des Apostels keineswegs. Jetzt zur Auslegung.

V. 1. Die Part. οὖν erklärt sich aus Obigem. Sie weist nicht auf das Vorherige selbst, sondern auf die daraus gebaute Einrede hin, mit welcher sich P. zu beschäftigen vorhat. Die Interpunktion wird verschieden angenommen; nach ἐροῦμεν setzen das Fragezeichen Erneſti, nach ἐροῦμεν Grot., Clericus, Turr., Cramer; nach σάρκα alle Uebrigen; und daß dies allein richtig sey, fällt in die Augen, da beide andere Theilungen dem Verbum seinen Akkusativ entreißen, der dann höchst unbequem (nehmlich δικαιοσύνην oder dergl.) supplirt werden muß, abgesehen auch von dem wunderbaren Anfange der zweiten Frage mit ἐροῦμεν, oder gar mit Ἀβραάμ. Der Beisatz τὸν π. ἡμῶν zu Abrahams Namen ist der jüdischen Denk- und Rede-Weise ganz angemessen. εὑρηκέναι, entsprechend dem hebr. נָמָצָא, etwas erlangen, gewinnen, auf welche Weise es irgend sey; vgl. Apg. VII, 46. Die Worte κατὰ σάρκα verbinden Chryſ., Theoph. und andere Väter, auch ein Paar Versionen mit τὸν π. ἡμῶν, und einige Handschriften stellen εὑρηκέναι vor τὸν π. ἡμ., wodurch diese Verbindung möglich wird, und diese Lesart ist von Griesbach gebilligt, von Vater aufgenommen worden. Unentschieden bleibt, ob die Lesart aus der Verbindung, oder diese aus jener entstanden sey; in jedem Fall ist die Verbindung falsch. Zwar an sich könnte Abraham so genannt werden, wenigstens wenn man die Worte aus der Seele eines Juden denken wollte; denn im Munde Pauli und in dieser Abhandlung steht V. 11. 12. stark entgegen. Daß aber auch ohne Rücksicht auf diese Stelle hier diese Verbindung nicht Statt finden könne, wird aus Folgendem hervorgehen. Auf die Frage des ersten Verses erfolgt keine Antwort, die mit γὰρ eingeführte Rede V. 2. aber bezieht sich unläugbar auf eine solche, die also zwischen Vers 1. und 2. hineinzudenken ist, wie auch ziemlich allgemein anerkannt wird. Ihr Sinn muß verneinend gewesen seyn; also hat Vers 1. ohne Frageform den Sinn: Ἀβραὰμ ὁ π. ἡμ. οὐδὲν εὗρηκε.

Nun würde es der Geschichte und seinem eigenen Glauben zuwider seyn, dies οὐδὲν unbedingt auszusprechen; also muß eine Beschränkung da seyn, und diese kann nur in κατὰ σάρκα enthalten seyn. Folglich können diese Worte in keinem Falle vom Verbum getrennt werden. Was aber bedeuten sie? Leiblicher Abstammung nach, wie IX, 3. 5. 1. Kor. X, 18., kann es nicht bedeuten, denn Abraham ist Stammvater, nicht Abkömmling, und von Vorzügen der Geburt überhaupt hier nicht die Rede; noch minder fleischlicher Weise, d. h. nach den Trieben der niederen Natur, wie VIII, 3. 4. 2. Kor. X, 2, oder wie σοφὸς κ. σ. 1. Kor. I, 26. gesagt ist. Das ἐξ ἔργων V. 2. ist offenbar dasselbe, nicht dem Begriffe, doch dem Wesen nach. Wir haben demnach dabei an äußerliche Dinge, an Handlungen zu denken, welche mehr die niedere Natur des Menschen angehn als die höhere; der Zusammenhang der folgenden Verse lehrt uns vornehmlich an die Beschneidung denken, aber der Begriff ist mit Absicht weiter gefaßt, weil der Zweck des Ap. ist, alle ἔργα schlechthin vom Antheil an der Rechtfertigung auszuschließen. Daß er gerade dieſen Ausdruck dazu wählte, konnte darum geschehen, weil die περιτομή, an die er vornehmlich dachte, wirklich ἐν σαρκὶ Statt fand, desgleichen um bemerklich zu machen, wie alle ἔργα nur σαρκικὰ seyen, während doch nur τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Ganz ähnliches möchte sich vielleicht nichts im N. T. auffinden lassen, doch mögen 2. Kor. V, 16. Gal. IV, 23. verglichen werden; Ch. Schmidt und A. verweisen auch auf Gal. VI, 13. Phil. III, 3. 4. Der Sache nach stimmen mit dieser Erklärung die meisten Ausleger, Theodoret an der Spitze, überein, ob im Begriffe, ist ungewiß. propriis viribus von Grotius führt von der Sache ab.

V. 2., wie schon gesagt, bezieht sich auf den Sinn der vorigen Frage, nehmlich Abraham hat κατὰ σάρκα nichts erlangt, und das, was er erlangt haben würde, wird durch das bestimmtere δικαιοῦσθαι ausgedrückt, wie κατὰ σάρκα durch ἐξ ἔργων erklärt wird*). Der Vordersatz: εἰ ἐδικαιώθη er-

*) Die ganz unphilologische und dem Zusammenhange unangemessene

forderte nun eigentlich einen Nachsatz εἶχεν ἄν, doch ist bekannt, daß auch die Griechen den Nachsatz hypothetischer Perioden abweichend bilden. καύχημα hebr. תְּהִלָּה (Deut. X, 21. XXVI, 19.), Gegenstand oder Grund des Rühmens; vgl. Judith XV, 9. 1. Kor. IX, 15. 2. Kor. I, 14. IX, 3. Gal. VI, 4. al. Also Ἀ. ἔχει καύχημα, Abr. hat Etwas dessen er sich rühmen, worauf er stolz seyn könne, und dies werden dann seine ἔργα seyn, d. h. sein Verdienst durch Ausübung derselben. Der Beisatz ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν wird von Semler so getrennt: ἀλλ' οὐ· πρὸς τὸν θεόν, und das soll heißen: At non habet, per deum immortalem. So wenig hier die Auslassung von ἔχει gerechtfertigt werden kann, und so schwer der Sprachfehler in π. τ. θεόν als Versicherungsformel ist, so findet es doch Böhme ingeniös, und Koppe nicht zu verachten. Wir behalten die einzig richtige Erklärung: er hat καύχημα, aber nicht π. τ. θεόν, und lernen daraus, P. wolle, daß man dieses habe. Aber was meint er damit? An Lob oder Billigung von Seiten Gottes zu denken, wie Erasmus, Grotius, A. gethan, erlaubt weder das Substantiv, noch die Präpos.; dies wäre ἔπαινος (oder auch δόξα) παρὰ τοῦ θεοῦ. Grund, sich gegen Gott zu rühmen im gewöhnlichen Sinne kann es nicht seyn; denn 1) wird P. nie zugeben, daß der Mensch diesen haben könne oder solle, und 2) würde diesen nur ὁ ἐξ ἔργων δίκαιος haben, nicht aber ὁ ἐκ πίστεως. Soll also P. sich nicht widersprechen, so muß er etwas anderes sagen, aber was? Daß man sich ἐν θεῷ rühmen solle, ist sein Wille; s. V, 11. 1. Kor. I, 31. 2. Kor. X, 17., und καύχημα ἐν θεῷ ἔχειν gäbe den guten Sinn: den Gegenstand seines Rühmens in Gott haben, d. h. sich göttlicher Wohlthaten, oder auch Gottes als seines Gottes, rühmen können. Der Sinn dann: Abraham kann sich zwar rühmen, nehmlich vor Menschen (was der Gegensatz

Erklärung der Partikel γάρ durch gewiß, profecto würde zu verschweigen seyn, wenn sie nicht doch hier und da, z. B. bei Böhme, Rosenmüller, Eingang gefunden hätte.

bringt); aber nicht in Gott, nicht deſſen, daß Gott ihn mit Wohlthaten beglücke. Aber kann πρὸς τ. Θ. dies heißen? Ich zweifle ſehr. Kann es aber nicht, ſo ſehe ich nur Einen möglichen Sinn, dieſen: Wenn die δικαιοσύνη, welche Abr. eingeſtandener Maßen hatte (was kein Jude anders glaubte) eine durch Geſetzwerke erworbene geweſen iſt, ſo kann er freilich vor Menſchen als δίκαιος gelten, und hat in ſofern καύχημα; aber nur nicht vor Gott (kann alſo zu Gott nicht ſprechen: Siehe ich bin δίκαιος, behandle mich als Solchen); denn Gott läßt dieſe Gerechtigkeit nicht gelten, ſondern giebt ſelbſt in der Schrift das Zeugniß, daß er ihm nur ſeinen Glauben als δικ. angerechnet habe. Und dies können die Worte bedeuten, man betrachte ſie grammatiſch, oder aus dem Zuſammenhange. Jetzt iſt die Schlußfolge leicht: Nun aber iſt Abr. vor Gott ſelbſt δίκαιος; alſo ſeine δικαιοσύνη nicht aus den Werken.

V. 3. enthält dieſes Zeugniß. Zeugniß der Schrift nehmlich und Zeugniß Gottes ſind für Paulus gleichgeltende Begriffe. γὰρ hat ſeine gewöhnliche Bedeutung, nicht wie Koppe will contra vero. Das Citat aus Gen. XV, 6. iſt genau nach LXX., nur daß δὲ für καὶ zu Anfange ſteht, worin Böhme ein nempe finden will. Daß im Gr. Paſſiv für Akt. ſtehe, iſt oben bemerkt. Der Glaube Abrahams bezieht ſich auf die Verheißung großer Nachkommenſchaft, denn nur von dieſer iſt an jener Stelle die Rede, und die Worte καὶ ἐλογίσθη haben in ihrem Zuſammenhange nur den Sinn: Gott rechnete dem Abraham ſein Vertrauen als eine beſondere, ausgezeichnete Tugend an. Paulus aber, nur die Wörter πιστεύειν und δικαιοσύνη feſthaltend, benutzt die Stelle mißbräuchlich für ſeinen Zweck, als habe Gott ihm die δικαιοσύνη beigelegt um ſeines Glaubens willen, die im N. T. der Glaubende an Chriſtum von Gott empfängt.

V. 4. 5. Das Verbum ἐργάζεσθαι hat in den paulin. Briefen ſonſt die gewöhnlichen Bedeutungen des Griechiſchen, nehmlich ſowohl intranſitiv arbeiten, thätig ſeyn (1. Theſſ. IV, 11. 2. Theſſ. III, 8. 10.); als tranſitiv Etwas arbeiten

oder thun, fertigen (II, 10. 1. Kor. XVI, 10. IX, 13.). In unſerer Stelle aber leidet weder der Gegenſatz mit πιστεύειν V. 5. noch der ganze Zuſammenhang eine dieſer Bedeutungen ſchlechthin, ſondern die intranſitive, deren eigentlicher Inhalt iſt ἔργον oder ἔργα ποιεῖσθαι, hat die Nebenbeſtimmung erhalten, ſolche Werke thun, wie das Geſetz vorſchreibt, und zwar mit der zum Grunde liegenden Abſicht, bei Gott etwas mit ihnen zu erwerben, daher es nicht paſſender überſetzt werden kann, als Luther durch ſein „mit Werken umgehen“ gethan hat. Es iſt dabei weder δικαιοσύνην mit Ch. Schmidt zu ſupplíren, noch mit ſehr vielen Anderen an vollkommene Geſetzerfüllung zu denken, was weder der Zuſammenhang fordert, noch das Verbum an ſich erlaubt. Daß λογίζεται wieder paſſiv ſey, iſt offenbar; vgl. VIII, 36. Apg. XIX, 27. κατὰ χάριν als Gnade, unter dem Begriffe der Gnade. Der Artikel vor ὀφείλημα iſt mit großer Auktorität faſt überall getilgt, und zwar mit Recht. Der Sinn iſt: Geht Jemand mit Werken um, d. h. ſetzt er ſein Vertrauen auf die Werke die er thue, oder thun werde, ſo tritt für ihn das Verhältniß des Arbeiters zum Lohnherrn ein; erwirbt er ſich ein Verdienſt, ſo erhält er dafür den verdienten Lohn, nicht als Gnade, ſondern als Schuld. Das Verbum λογίζεσθαι ſcheint nicht durchaus zu paſſen, aber ſeine Bedeutung iſt weit genug, um berechnen, zuerkennen zu bezeichnen. Hierbei liegt nun eines Theils der Gedanke verborgen, daß wegen mangelnden Verdienſtes dieſer Fall nicht leicht eintreten werde, theils auch wenn er einträte, die aus Pauli hoher Schätzung der göttlichen Gnade herfließende Vorſtellung, daß es weit herrlicher ſey, von Gottes Gnade ein Geſchenk, als von Gottes Gerechtigkeit eine Belohnung zu empfangen. Uebrigens iſt der Satz offenbar ganz allgemein, ohne alle Beziehung auf Abraham und ſein Verhältniß zu Gott ausgeſprochen. Im folgenden Vers, welcher eben ſo allgemein den Gegenſatz enthält, iſt ὁ μὴ ἐργαζόμενος, der nicht mit Werken umgeht, nicht etwa ein Menſch, der gar nichts thut von dem, was Gottes Wille iſt, ſondern ein ſolcher, der, er thue etwas davon oder thue

nichts, von dem Gedanken, etwas bei Gott verdienen, erwerben zu wollen, fern ist, und zwar, wie der Zusammenhang lehrt, weil er sich für ἀσεβής erkennt, d. h. seine Schuld empfindet, und die Unmöglichkeit einer eigenen Befreiung von derselben anerkannt. τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ ist Gott (III, 26), und ἀσεβής mit ἄδικος gleichbedeutend. Es ist aber jeder Mensch vor Gott ἄδικος oder ἀσεβής, da keiner δίκαιος ist (III, 10. 23). Daher ists reiner Ueberfluß, wo nicht Verkehrung des paulinischen Begriffs, wenn einige Ausleger hier mit einmal vel, adeo, u. dergl. nachhelfen wollen, noch mehr aber, wenn andere sich Mühe geben, herauszubringen, in wiefern denn auch Abraham so genannt werden könne, und dadurch wohl gar genöthigt werden, zu der Tradition, daß Abraham zuerst ein Götzendiener gewesen, ihre Zuflucht zu nehmen, während doch hier so wenig als Vers 4. an Abraham gedacht wird*). πιστεύειν ἐπί τινα, nicht: an Jemand glauben, sondern: sein Vertrauen auf ihn setzen. (vgl. V. 24.). In wiefern, besagen die Worte τὸν δικ. τ. ἀσ., nehmlich daß er auch ihm diese Gnade werde widerfahren lassen. Einem solchen nun, d. h. wenn Einer so gesinnt ist, ἐν wird ihm sein Glaube als δικαιοσύνη angerechnet, d. h. obwohl er nicht δίκαιος ist, wird ihm doch um dieses Glaubens willen (der den Wunsch, es zu werden, involvirt) von Gott eine Behandlung zu Theil, als wäre er δίκαιος. Er wird von Gott begnadigt, und ohne eigenes Verdienst als δίκαιος behandelt. Fragen wir nun am Schlusse nach dem Zusammenhange dieser zwei Verse mit V. 1—3., so scheint ein nothwendiger gar nicht da zu seyn, sondern die Stelle eine Abschweifung zu enthalten, hervorgerufen durch V. 3., und bezweckend, das was P. zuvor am Beispiel Abrahams gezeigt, im Allgemeinen weiter auszuführen, wozu auch V. 6—8. dienen sollen; daher denn V. 9. Paulus wieder zu Abraham zurückkehren kann. Denn nicht als neues Beispiel, sondern bloß als Zeuge wird im Folgenden David vorgestellt.

*) So findet sich diese Ansicht bei Grotius, Wetstein, Cramer, Rosenm., Koppe.

Fünftes Kapitel.

Daß in diesem Kapitel der Apostel von der im vorigen völlig geschlossenen Rechtfertigungslehre zu etwas Neuem vorwärts schreite, lehrt schon der Aorist, mit dem er anfängt, und durch welchen die δικαιοσύνη, von der er bisher gehandelt, als nun wirklich ertheilt betrachtet wird. Die Part. οὖν aber läßt uns Folgerungen aus jener Lehre erwarten. Nachdem wir nun durch den Glauben die Gerechtigkeit erhalten haben, εἰρήνην ἔχομεν. Die Lesart ἔχωμεν hat in Versionen, Handschr., und Vätern eine so starke Auktorität für sich, daß man bedenklich werden könnte, den Indikativ beizubehalten, wenn nicht erstlich der Zusammenhang aller Paräneſe durchaus entgegenstände, so daß man dieſer Lesart zu Liebe annehmen müßte, P. verlasse im Folgenden sogleich wieder die eben angefangene Ermahnung, und lasse sich zu andern, dogmatischen Gegenständen fortreißen; und zweitens auch der Sinn: laßt uns Frieden halten! hier, wo gar nicht von unserer Versöhnung mit Gott, sondern Gottes mit uns, die Rede gewesen, unpassend wäre; denn fruamur pace, wie Koppe will, kann es nicht bedeuten. Demnach behalten wir mit den übrigen Auslegern die alte Lesart bei. Nur Klee ergiebt sich der Auktorität des Konjunktivs unbedingt. Wir haben Frieden mit Gott. (πρὸς τ. θεόν. Der Gebrauch ist aus Profanschriftst. nachgewiesen). Der Gedanke ist klar;

der Stand der Sündigkeit und Schuld ist ein Stand des Unfriedens, Gott zürnend, der Mensch voll Furcht, unvermögend, zu Gott zu kommen, die Sünde scheidet ihn von Gott (Jes. LIX, 2.). Wird seine Schuld getilgt — und dies geschieht nach Paulus durch Christi Tod — und das Schuldbewußtseyn aufgehoben — wozu der Glaube führt —, so entsteht ein neues, dem Frieden analoges Verhältniß. Gott zürnt nicht mehr, denn der Mensch gilt ihm nicht mehr als Sünder und zornenswerth; der Mensch empfindet keine Furcht mehr, denn nur die Schuld hatte die Furcht in ihm erzeugt; nach Austilgung derselben hat der Gedanke an Gott seine Furchtbarkeit verloren. So ist Friede an die Stelle des vorgängigen Kriegszustandes getreten. Der Vermittler ist Christus, und wird durch die Worte διὰ — χριστοῦ als solcher dargestellt. Wodurch, nehmlich durch seinen Tod, ist offenbar aus dem Bisherigen.

V. 2. macht uns mit einer neuen, von der ersten verschiedenen Wohlthat bekannt, wie die Part. καὶ vor προσαγ. anzeigt; doch erlaubt dieselbe auch einen Causalnexus zwischen der εἰρήνη und προσαγωγή. ἐσχήκαμεν, nicht; wir haben, sondern wir haben erlangt und besitzen nun, durch das letzte Merkmal verschieden von ἐλάβομεν. προσαγωγή, eig. Einführung, daher man auf die Sitte hinweist, Fremde an Orientalische Höfe durch einen προσαγωγεὺς einzuführen; hier nur Zugang, Zutritt, accessus. Eben so Eph. II, 18. III, 12., an erster Stelle mit dem Beisatz πρὸς τὸν πατέρα, an letzter ohne allen Beisatz, doch mit gleichem Sinne. Dies hat L. Bos, Michaelis und Tholuck bewogen, auch an unserer Stelle προσαγ. vom Zugange zu Gott zu verstehen, und daher die Worte εἰς τὴν χάριν mit τῇ πίστει zu verbinden, und προσαγωγὴ von dem kindlichen Muthe zu verstehn, sich im Gebete Gott zu nahen, der aus der wieder erlangten εἰρήνη hervorgehe. Gegen diesen Gedanken ist an sich nichts einzuwenden, aber, was auch Tholuck zugiebt, die προ. steht dann zu abgerissen, und der Sprachgebrauch des N. T., auf den er sich beruft, ist durch obige zwei Stellen aus einem Briefe

nicht begründet genug, wozu noch kommt, daß erstlich πίστις εἰς τὴν χάριν ganz ungewöhnlich ist, und eher ἐπὶ τῇ χ. stehen würde, und sodann der Beisatz ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν diese Verbindung gar nicht zuläßt, indem hier χ. gar nicht die versöhnende Gnade in Christo, an welche der Glaubende glaubt, bedeuten kann. Demnach muß die gewöhnliche Verbindung τὴν πρ. εἰς τὴν χ. τ. beibehalten werden. Was aber meint der Apostel mit dieser Gnade, in der wir stehn? Es kommt darauf an, wen man als Subjekt des Satzes denke, ihn selbst oder die Gesammtheit der Christen. Ist Paulus Subjekt, so kann man an eine bestimmte Gnadenwohlthat denken, und diese ist dann sein Apostelamt, von dem es Semler wirklich faßt. Wir haben auch schon bei I, 5. gesehen, daß P. sein Amt in der That als eine χάρις fasse; aber nicht allein haben alle dort angeführten Stellen einen und denselben Beisatz, der hier fehlt, sondern es ist auch undenkbar, daß P., der in unserm ganzen Abschnitt doch sicher in völliger Allgemeinheit spricht, nur eben hier so speciell sich selber meinen solle. Demnach muß diese χ. etwas seyn, was alle Christen angeht, und zwar erstlich etwas von der δικαίωσις und εἰρήνη verschiedenes, und höheres als diese ist, wie theils die Partikel καί, theils die Ordnung der Glieder lehrt; aber auch zweitens etwas bereits Vorhandenes, indem sonst weder ταύτην noch ἐν ᾗ ἑστήκαμεν stehen könnte. Was also ist diese χάρις? Ich fasse die Sache so, im Sinne des Ap., wie ich meine: Die δικαίωσις an und für sich gedacht, ist nichts weiter als die Lossprechung von der Schuld, durch welche der Mensch dahin kommt, daß er Gott nicht mehr zu fürchten hat. Zwar, wiefern die δικ. eine Wirkung der göttlichen Gnade ist, und für den Zweck der Beseligung erfolgt, steht der Wiedereintritt des Menschen in den vollen Genuß der göttlichen Güte mit jener im engsten Caussalzusammenhang, aber etwas an sich verschiedenes ist er doch, kann als eine besondere Wohlthat Gottes, durch Christum vermittelt, wie jene, aufgefaßt werden. Jene ist Tilgung des Elendes, dieser Empfang des Heils. So kann die χάρις, in welcher die Menschen durch Christum stehen, der

Gnadenstand seyn, in welchem sie sich aller möglichen Beweise göttlichen Wohlwollens durch Darreichung edler Gaben zu getrösten und zu erfreuen haben. Wenn er nun sagt: diese χάρις worin wir stehen, so hat man, wie mich bedünkt, hier ohne Noth, ja wider den Ton der Stelle, das Stehen mit einer Emphasis gedacht, als Bezeichnung des Feststehens oder Beharrens, was gar nicht hierher gehört. Daß er Christum als Vermittler darstellt, ist natürlich. Er sagt also: durch Christum haben wir außer dem Frieden mit Gott, — der immer nur etwas negatives ist — auch den Zutritt erhalten in den Stand der Gnade, worin wir uns befinden. Der Artikel vor προσαγωγήν setzt voraus, daß die Leser am Besitz der προσ. gar nicht mehr zweifeln. τῇ πίστει, durch den Glauben, wie oben III, 28. διὰ τῆς π. konnte wegen δι' οὗ nicht gesagt werden. Daß diese Worte in einigen Handschr. fehlen, giebt noch nicht Grund genug, sie mit Erneſti und Semler für eine Glosse zu halten; eher würde man sich wundern, wenn sie fehlten, wie doch P. hier vergessen hätte, zu bemerken, daß auch zur wirklichen Erlangung von Heilsgütern nur die πίστις führe. Die Beziehung der Worte ἐν ᾗ ἑστ. auf die πίστις, welche Grotius und Cramer beliebt haben, hat durchaus nichts für sich. — Das zweite Glied des Verses καὶ καυχώμεθα — θεοῦ kann als dem ersten subordinirt betrachtet werden, wiefern die χάρις, allgemein gefaßt, wie wir gethan, auch die Hoffnung in sich schließt; als eine besondere Wohlthat aber, wiefern jene nur als gegenwärtig gedacht wird, diese sich aufs Künftige bezieht. καυχᾶσθαι kann man mit dem lat. exsultare vergleichen; es ist nicht sowohl unser Rühmen, als vielmehr sich heftig, gleich als triumphirend, freuen, stolz auf etwas seyn, als auf ein großes Gut. ἐπί statt des gewöhnlichern ἐν, aber den Sinn nicht verändernd. Die δόξα τοῦ θεοῦ, auf welche sich die Hoffnung richtet, faßt Orig. von der Anschauung der Herrlichkeit Gottes selbst, Andere drücken sich sehr unbestimmt darüber aus, noch Andere finden darin die Seligkeit des künftigen Lebens, wie Cramer, Koppe; Flatt und Tholuck denken Würde und Herrlichkeit hinzu.

Ich beziehe mich durchaus auf das zu VIII, 23. bemerkte. Demnach ist der vollständige Inhalt dieser zwei Verse: Durch Christum erhalten wir Lossprechung von unserer Schuld, und in derselben Frieden mit Gott; doch nicht nur diese, sondern auch den Antheil an der ganzen Fülle göttlicher Segnungen, welche unser Leben wirklich bereits offenbart, und überdies die frohe, erhebende Hoffnung einstiger Wiederherstellung zur göttlichen Herrlichkeit.

V. 3. Οὐ μόνον δέ, wobei leicht ergänzt wird ἐπὶ τῇ ἐλπίδι καυχᾶσθε, stellt uns das καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσι als etwas noch Größeres dar, als jenes Stolzseyn auf die Hoffnung, uns wohl mag Mancher dafür ansehen, wenn Jemand vermag. Denn in der Hoffnung, die uns hat, frohen, aufgerichteten Muthes seyn, ist eben so Schweres nicht, und auch wer eitele Hoffnungen hingegeben ist, vermags zu leisten. Aber in der Trübsal die Kraft nicht zu verlieren, dazu werden Stützen erfordert, welche nicht allein das Eitle, nein, welche sogar die höchste Weisheit der Welt nicht giebt. Paulus, in tausend Trübsalen seit seiner Bekehrung umhergeworfen, wusste, was in dieser Hinsicht sein Christenthum vermochte, und wie viel größer dies noch war, als Hoffen allein; darum kann er nicht unterlassen, Zeugniß davon abzulegen. Vom Begriffe des καυχᾶσθαι darf nichts abgedungen werden, wenn wir nicht zugleich der kräftigen Gesinnung des Apostels abbrechen wollen; nicht nur unerschrocken, nicht nur guten Muthes ist er, sondern wirklich froh, hoch aufgerichteten Sinnes, ja er rechnet sichs zur Ehre, daß ihn die Trübsal trifft, die ihm ein sicheres Unterpfand einstiger Herrlichkeit wird, wie er selbst sogleich erklärt. Das Participialglied ist causal zu fassen. Die Trübsal wirkt ὑπομονήν, Geduld, Standhaftigkeit; wiefern, sagt P. nicht, also gebührt auch seinem Ausleger nicht die Erörterung; es wird genügen, zu bemerken, daß er den Satz nicht als allgemein ausspricht, sondern nur in Bezug auf die Christen; denn von allen übrigen Menschen möchte er kaum gelten. Die ὑπομονή nennt er als erste Frucht der Trübsal, geht aber von da steigernd weiter, bis er auf einem

Punkte anbauen, der gleich einer lichten Höhe, ihn nicht allein nicht weiter steigen, sondern auch das Heilsame der Trübsal klar übersehen, und die καύχησις als wohl begründet erscheinen läßt.

V. 4. 5. ἡ — δοκιμήν. δοκ. wird höchst verschieden übersetzt, probatio, sui ipsius exploratio, experientia, specimen, u. s. f. Will man die Bedeutung des Worts aus dem Umstande herleiten, daß P. die δ. als eine Wirkung der ὑπομονή darstellt, so wird man kaum etwas Sicheres gewinnen, indem verschiedene Zustände so gedacht werden konnten. Die Grammatik führt uns auf δοκιμάζειν und δόκιμος, und giebt uns daher die Bedeutung der Bewährung oder Bewährtheit, d. h. eines Zustandes, worin der Mensch die Probe besteht, der erprobten Tüchtigkeit. Diese Bed. paßt an unserer Stelle, denn standhaftes Beharren zur Zeit der Anfechtung hat den Erfolg, daß es das Gute, welches im Menschen ist, befestigt, und bewährt, wie für die Umgebungen (an die hier nicht gedacht ist), so für den Dulder selbst. Sie findet Statt auch Phil. II, 22. von der erprobten, bewährten Tugend des Timotheus in treuem Dienst; nicht minder 2. Kor. II, 9. al., ist auch die gewöhnlichste Erklärung unserer Stelle. ἡ — ἐλπίδα. Eben jenes also, was P. zuerst als Gegenstand und Grund der καύχησις aufgestellt, die Hoffnung, deren Objekt hier gewiß nicht allein die äußere Durchhülfe, sondern auch, und vornehmlich die einstige δόξα ist, wie, wenn aus sonst nichts, aus Vers 9. 10. hervorgeht, erscheint hier wieder als Leidensfrucht, um durchaus zu rechtfertigen, was der Apostel zu Anfange gesagt, καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν. Und am Schluß nun das Wort der Zuversicht ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, sie beschämt nicht, oder mit Luthern, sie läßt nicht zu Schanden werden; d. h. sie täuscht den nicht, der sich ihr hingiebt. Es ist klar, wie auch dies nicht von jeder Hoffnung gelten kann, sondern nur von der des Christen, die auf so sicherer, von Gott, dem Untrüglichen, selbst gegebener Bürgschaft ruht. Unrichtig aber ist es, wenn man sagt ἡ ἐλπὶς stehe für σύπη ἡ ἐλπίς, oder ἡ ἐ. ἡμῶν; denn gilt

gleich, was es sage, nur von der christlichen Hoffnung, so muß der Satz doch von P. allgemein ausgesprochen werden, wenn er nicht alle Kraft, zumal in dieser Steigerung, verlieren soll.

Der zweite Theil des Verses beginnt die Auseinandersetzung und Rechtfertigung der bisherigen Behauptungen, vornehmlich der letzten von der Hoffnung, so daß auch V. 2b zugleich mit bewiesen wird. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Der Genitiv kann objektiv und subjektiv genommen werden; ist er objektiv, so meint P. die Liebe der Christen gegen Gott, von der sehr wohl gesagt werden kann, sie sey durch den Geist in unsere Herzen ausgegossen worden; ja die auch allenfalls als Unterpfand der Erfüllung unserer Hoffnung angesehen werden mag; so Theodoret, Augustin, Sk. Bernhard, Anselm, &c. Nimmt man ihn aber subjektiv von der Liebe Gottes gegen uns, so kann zwar der Ausdruck: sie ist in unsern Herzen ausgegossen, etwas auffallen, aber nicht nur läßt sich dieser von dem starken, überschwänglichen Gefühl der Liebe Gottes, das über unsere Herzen verbreitet sey, recht wohl erklären, sondern es bietet auch Gottes Liebe die wahre, unmittelbare Bürgschaft dar, daß unsere Hoffnung nicht eitel sey, und überdies V. 6—8. erlauben keine andere Deutung, als die von ziemlich allen, ältern wie neuern Erklärern einstimmig angenommene, und eben dahin scheint sich des Apostels Sprachgebrauch überhaupt zu neigen, vgl. VIII, 39. und 35. 2. Kor. XIII, 13. In diesem Sinne steht auch ἐν ταῖς κ. passender als εἰς τὰς κ., welches bei objekt. Sinne des Genitives seine Stelle besser finden würde. In unsern Herzen hat sich das Gefühl der Liebe Gottes verbreitet διὰ πνεύματος — ἡμῖν. Diese Worte würden ohne Bemerkung vorbeigelassen werden können, fände sich nicht bei Rosenmüller die von Rösselt (Opusc. fasc. III. p. 90. sqq.) entlehnte Deutung: doctrina christiana, mit der Bemerkung, daß πν. dieselbe oft bezeichne. Ich habe Rösselts Arbeit nicht zur Hand, aber wage doch kühnlich die Behauptung, daß dies an keiner einzigen Stelle der Fall sey, und am wenigsten in

der unsrigen. Freilich hat Bengel alles Recht zu behaupten, die Wundergaben des Geistes seyen hier nicht gemeint, aber der Geist ist es, der nach dem Apostel in uns wohnet, und alles Gute, vornehmlich den Glauben und die Liebe, in uns wirkt, und von dem er wohl sagen mag, er sey uns gegeben. Ihn muß er auch als Urheber des Bewußtseyns ansehen, daß in Widerschein der Liebe Gottes.

Nun ist zuerst die Lesart festzustellen. Statt des ἔτι an Anfange haben mehrentheils einige Verss., wie es scheint, εἰ δὲ gelesen, wenn also, was jedoch so wenig paßt als εἴγε, wäre sich bei Griesbach stutzen, und daher ohne Weiteres wegzuwerfen ist. ὃ ἐς τί haben ein Paar Handschr. der abendl. Recens.; die Vulg. und It. ut quid? Ein Sinn käme heraus; aber theils ist die Auktorität zu gering, theils die Frage somit hier, wo weder Einwürfe vorgebracht, noch Gegner widerlegt werden, unpaulinisch. Ibid so scheint ἔτι nicht angetastet werden zu können. Nun aber findet sich dasselbe Wort noch einmal nach ἀσθενῶν in mehrern Handschr. von hohem Alter und verschiedenen Recens., wozu jedoch die Mss. und Verss. nicht zu rechnen sind, welche an Statt des ersten etwas Anderes hatten. Mater und Knapp leiten die Entstehung aus den Lectionarien ab, die mit χριστὸς angefangen, und daher das unentbehrliche ἔτι später nachgeholt; Griesbach hat es aufgenommen. Ob P. es geschrieben, wird schwer zu entscheiden seyn; sicher ist, daß es höchst unbequem zweimal stehn würde, da selbst die Möglichkeit verschiedener Beziehung hier nicht Statt hat. Daher aber hat es keinen Einfluß auf die Auslegung, ob es ein oder zwei Mal steht. Auch die Stellung des Worts χριστὸς hat etwas Auffallendes; sollte es dort stehen, so gehörte es vor γάρ; sollte ἔτι γὰρ voran stehen, so gehörte χριστὸς erst nach ἀσθενῶν. Allem abgeholfen würde, wenn man lesen könnte καὶ γὰρ χριστός, ὄντων — ἀσθ. ἔτι, κατὰ κ. Die alexandrinische Handschrift ist im Anfange des ersten Wortes unvollständig; weiß man gewiß, daß der vorhandene Rest *TI*, und nicht aus *AI* verstümmelt

ist*)? Doch nun zur Auslegung. Das ἀσθενῶν hat den Erklärern, vornehmlich den dogmatisch-polemischen, viele Noth gemacht, und manche, auf den Systemen beruhende, Erklärungen hervorgerufen. Wunder ists nicht. Denn auffallend ist immer der Gedanke: Als wir noch schwach waren, ist Christus für Gottlose gestorben. Warum nicht für uns? Und wenn er sagen wollte: für uns Gottlose, was soll es heißen: als wir noch schwach waren? Man gebe dem ἀσθενής die Bedeutung: ohne Kraft zum Guten, wie Beza, Grot., Heumann, Tholuck, A., oder: Sünder und ungebessert, wie Semler, oder bedauernswerthe, elende Sünder, wie Chr. Schmidt, Cramer, Rosenmüller, Wahl, oder: im Falle begriffen, wie Michaelis Einl. ins N. T. §. 22., nichts von dem allen hebt das Mißverhältniß zwischen Vordersatz und Nachsatz, nichts auch erklärt uns, warum P. hier ein so gelindes Wort gesetzt. Und gerade diese Uebelstände berühren die Ausleger nicht. Ich sehe nur zwei Wege, aber beide haben meinen eigenen Beifall nicht genug, um sie ohne Bedenklichkeit vortragen zu können. Der erste wäre, im Anfange καὶ zu corrigiren, und nachmals ἔτι als aus Mißverstand hervorgegangene Glosse wegzulassen, um den Sinn zu gewinnen: Denn während wir schwach, d. h. zu schwach waren, uns zu helfen, ist Christus für die Sünder (also auch für uns) gestorben, (hat also unserer Schwachheit abgeholfen). Hier kann ἔτι durchaus nicht stehen, denn es würde den Gegensatz im Gemüthe erwecken: Jetzt aber sind wir stark genug, den Paulus nicht denken konnte. Der zweite Weg wäre der, anzunehmen, P. wolle hier darauf hinweisen, wie die Erlösung zu einer Zeit geschehen sey, wo noch Keiner von ihnen an die Erlösung oder ihr Bedürfniß gedacht gehabt, entweder wegen Jugend, oder wegen Unwissenheit, Gott also

*) Die von Koppe, Flatt, nach Oeders Vorgange gebilligte Erklärung des ersten ἔτι durch praeterea, insuper, adeo, ist durchaus unzulässig. Nur ἔτι δὲ bedeutet dies, und auch der Zusammenhang widersteht.

durch Christum den Verdammten dauert, auf welche V. schließen, noch zukommen sey. Und hiermit würde das sich vertragen. Doch wie gesagt, ich selbst lege nicht allzugroßen Werth auf diese Klassiker, einen von Andern unerklärt gelassenen Uebelstand hinwegzunehmen. — κατὰ καιρόν kann seiner Stellung nach sowohl mit dem Vordern als Nachsatze verbunden werden. Mit jenem verbinden es Chrys., Theod. Luther, S. Schmidt (ut quidem tum per tempora rem tum et conditionem alii esse non poterámus), Ernesti; mit diesem alle Uebrigen, und wollen, daß es entweder opportune, zu guter, rechter Zeit, oder opportune tempore, zu der von Gott bestimmten Zeit bedeute, mit Vergleichung von Hiob V, 26. Jes. LX, 22. Die erste Verbindung läßt sich nicht rechtfertigen, denn sie brächte eine Beschränkung in den Vordersatz, die, wie Thalmann richtig bemerkt, dem Eindruck des Ganzen sehr schwächen würde, wenigstens wenn ἀσθενῶν in gewöhnlicher Weise gedeutet wird. Aber auch mit dem Nachsatze verbunden fällt es auf, zwar erwähnt das N. T. auch sonst einer bestimmten Zeit, in welcher Christus habe erscheinen müssen; Paulus selbst spricht Gal. IV, 4. diesen Gedanken aus, aber unsere Stelle, wie sie insgemein erklärt wird, bietet doch nicht den mindesten Grund zu solch einer Erwähnung dar. Das ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἀσ. ist hier nicht nur als Sterben zu ihrem Vortheil, sondern als ein an einer Statt erfolgtes zu betrachten, wie man aus Vers 7. und dem ganzen folgenden Abschnitte sieht. Fragen wir endlich nach der Verbindung des ganzen Verses, so wird dieselbe verschieden aufgefaßt. Nur der neusten Ausleger zu erwähnen, Hiatt nimmt es als zweites Argument für V. 3—5. Unsere Hoffnung täuscht uns nicht, weil 1) Gott uns liebt; Vers 5. 2) Christus nach göttlichem Rath für uns gestorben ist. Dabei wird aber nicht bedacht, daß 1) Christi Tod von der Liebe Gottes nicht so geschieden ist, daß er, als ihr coordinirt, ein zweites Argument ausmachen könne, sondern eine Erweisung jener Liebe ist; 2) daß im Folgenden Vers 8. immer noch von Gottes Liebe die Rede ist; und 3) daß dann

nicht γὰρ sondern ἔτι δὲ oder sonst ein anfügendes Wort hätte stehen müssen. Tholuck findet in der Form Anschließung an V. 5., der Sache nach aber Rechtfertigung der καύχησις V. 2. Das Wahre an der Sache ist, daß dieser Satz, wie uns das γὰρ schon lehrt, den zunächst vorher ausgesprochenen Gedanken von der großen Liebe Gottes erläutert und begründet, an und für sich also V. 6. bloß zu V. 5. gehört; wiefern aber der Glaube an Gottes Liebe die Hoffnung der Zukunft stützt und rechtfertigt, dient dieser Vers auch jener Rechtfertigung, sammt allem, was in den nächsten Versen folgt. Die ganze Stelle V. 6. 7. erklärt Chrys. mit folgenden wenigen Worten: εἰ γὰρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἐναρέτου οὐκ ἂν ἔλοιτό τις ταχέως ἀποθανεῖν, ἐννοήσον τοῦ δεσπότου σου τὴν ἀγάπην, ὅταν μὴ ὑπὲρ ἐναρέτων αὐτός, ἀλλ' ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν καὶ ἐχθρῶν φαίνηται σταυρωθείς.

V. 7. schließt sich wieder durch γὰρ dem Vorhergehenden; es fällt aber in die Augen, daß mit dem Wortsinne von V. 6. keine Verbindung Statt findet, welche durch diese Partikel bezeichnet werden könnte. Doch, wenn man bedenkt, daß P. die V. 6. angeführte Thatsache, Christus sey für die Sünder gestorben, als Erweisung der göttlichen Liebe denkt, und daß es gegenwärtig sein Bestreben ist, die Größe dieser Liebe in möglichst helles Licht zu stellen, so wird man finden, daß V. 7. auf diesen in seinem Gemüthe liegenden Gedanken sich bezieht, und also γὰρ explikativ, nehmlich, zu fassen ist. Die ganze Schwierigkeit unseres Verses liegt in den Worten ὑπὲρ δικαίου und ὑπὲρ τ. ἀγαθοῦ; aber diese war auch sicher Ursache, daß der Syrer ὑπὲρ ἀδίκου übersetzen zu müssen glaubte, was Grotius u. A. sehr wohl gefallen hat; nicht minder, daß Orig. in Cant. Lb. II., und Irenäus den ganzen Vers in Anführungen, wo sie ihn nicht brauchten, ausließen, während an anderen Stellen Ersterer ihn hat, obwohl nach V. 8.; und Semlers hierauf gebaute Vermuthung, daß er unächt sey, mag daher als voreilig erscheinen. Die erste Schwierigkeit bietet die Unsicherheit des Genus. Beide Wörter als Neutrum nehmen Hieronymus, Erasm. im

Commentt., Luther, Mel., Bugenhagen; denn τὸ δίκαιον das Recht, oder die Pflicht, debitum (Mel.), τὸ ἀγαθὸν das Gute; aber dann müßte auch δικαίου den Art. haben, oder allenfalls τινὸς dabei stehen. Folglich läßt sich diese Auffassung grammatisch nicht rechtfertigen. Beide als Maskulina betrachten fast alle Ausleger, Erasmus in der Paraphr. (ὑπ. δ. pro integro promeritoque amico, ὑπ. τ. ἀγ. pro bono amico), Beza ohne Bedeutungsunterschied, der doch durchaus erfordert zu werden scheint, Weller, Heum., Cakop, Seb. Schmidt u. A., ohne sich das Räthsel der zwei im Griech. fast synonymen Wörter aufschließen zu können. Einen neuen Weg schlugen Knatchbull, Hammond, Clericus ein, Braumann suchte ihn 1716 in seiner Hebdomas Paulina, und 1720 in der Bibl. Bremens., T. IV. S. 285 ff. philologisch zu erweisen, und fand so allgemeinen Beifall, daß seine Erklärung seitdem in alle Commentare eingewandert ist. Demnach bedeutet δίκαιος einen gerechten, frommen, tugendhaften Menschen, ἀγαθὸς aber einen Wohlthäter; man beruft sich für das Letztere auf das hebr. חָסִיד, mit Anführung einer Stelle aus dem talmud. Traktat Pirke Avoth. K. V, §. 10.; doch ohne ein Citat aus dem A. T. beizubringen, wodurch ἀγαθὸς die Bedeutung wohlthätig bestätigt erhielte; auf einige Stellen griech. Schriftsteller, in denen zwar die Person, welche ἀγαθὸς genannt wird, wohlthätig ist, aber das Wort doch dieses nicht bedeutet, wie die Vergleichung von Xen. Cyrop. III, 3. 4. Ael. V. H. III, 17. u. a. lehren wird; endlich auch auf Cic. Off. III, 15. N. D. II., u. s. w. Nun soll der Sinn dieser seyn: Menschen vermag die Ueberzeugung von Jemands Unschuld und Tugend nicht leicht dahin zu bringen, daß sie den Tod für ihn erleiden möchten; nur allenfalls große empfangene Wohlthaten vermögen solch ein Opfer zu erringen; wie groß muß Gottes Liebe seyn, der Christum für Menschen hingab, die ihm nicht allein nichts zuvor geleistet, ja nicht einmal gerecht und schuldlos waren, sondern vielmehr Sünder! Und gegen diese Argumentation möchte sich nichts Gegründetes aufstellen lassen, wenn nur erstlich die Bedeutung von ἀγαθὸς

als Wohlthäter ohne alle im Zusammenhange liegende Begründung etwas mehr Wahrscheinlichkeit für sich hätte, die ihr, so weit meine Einsicht reicht, gänzlich abgeht, und sodann der Artikel vor ἀγαθοῦ erlaubte, dies als Masc. zu fassen. Aber auch dazu kann ich mich nicht entschließen, und bin daher genöthigt, zu der Erklärung zurückzukehren, die ich mir selbst gebildet hatte, ehe ich mich mit denen Anderer bekannt machte. Grundlage derselben ist, daß δίκαιον keinen Artikel hat, ἀγαθοῦ aber mit demselben versehen ist. Dies nöthigt mich, δικ. als Masc., ἀγ. als Neutrum zu fassen. Betrachten wir dann den ersten Satz, in welchem μόλις γάρ, nicht leicht, wohl kaum, das Futur ἀποθανεῖται s. v. a. ἀποθάνοι ἄν bedeutet, so steht der δίκαιος den ἀσεβεῖ passend entgegen, wie der Gegensatz schon bei I, 18. IV, 5. bemerkt worden ist. Selbst für einen Gerechten, Vollkommenen, möchte sich nicht leicht ein Mensch zur Selbstaufopferung bewegen lassen; wieviel weniger also für einen Sünder! Und das hat Gott gethan. Bei der menschenähnlichen Ansicht von Gott, die sich auch im N. T. unverkennbar findet, ist dies auch wirklich ein schlagendes Argument der göttlichen Liebe, die für den Sünder gethan hat, was für den vollkommensten Menschen ein Mensch kaum je thun möchte. Der zweite Satz, den schon sein γάρ nicht gut in der Weise fassen läßt, wie die herrschende Erklärung es gebietet, wird durch eben dies als eine Parenthese, oder beiläufige Bemerkung eingeführt, deren Bedeutung die ist, den Contrast zwischen Gott und Menschen mehr hervorzuheben; auch die Lateiner setzen hier gewöhnlich enim, wir lieber keine Partikel. τὸ ἀγαθὸν ist nun das Gute, nehmlich das, was der Mensch für das Gute hält; τάχα bekanntlich vielleicht, und τολμᾷν, wie im Griech., nicht audere, sondern sustinere, über sich erlangen etwas zu thun. So wird der Sinn dieses Gliedes: Für das Gute, d. h. für das was ihm nützlich und fruchtbringend ist, für die Erlangung eines Gewinnes ist der Mensch wohl allenfalls dahin zu bringen, daß er selbst das Leben wagt. Damit erscheint der menschliche Eigennutz im Gegensatz gegen die göttliche Liebe, den Strahlenglanz der letztern zu erhöhen.

für seinen Nächsten, und ob er der Beste wäre, giebt der Mensch sein Leben nicht, — so für seinen Vortheil thut es wohl, dem Gott aber läßt Christum das Seinige hingeben für die Sünder. So erklärt scheint der Neue einen nicht nur grammatisch begründeten, sondern auch für den Zweck des Apostels wohl passenden Sinn darzubieten*).

V. 8. enthält den Hauptsatz, dessen Vorbereitung Vers 6. 7. dargeboten hat; die Erklärung von der Größe der Liebe Gottes, deren Gefühl nach V. 5. der Geist in die Christen ergossen hat. In der Wortstellung würde sich besser ausnehmen ὁ δὲ θεὸς τὴν — συνίστησιν, denn Hauptbegriff ist hier eigentlich Gott im Gegensatz gegen den Menschen, wenn man die Sache logisch betrachtet. Paulus aber stellt nicht so, weil für sein Gemüth die Liebe Gottes Hauptbegriff ist. Ueber συνιστάνειν s. III, 5. εἰς ἡμᾶς ist mit ἀγάπην zu verbinden, ὑπὲρ kann hier sowohl bloß zum Vortheil, als an Statt bedeuten. So haben die Worte keine Schwierigkeit; da aber der Satz: als wir noch Sünder waren, den andern: Jetzt sind wir keine mehr, zu involviren scheint, so entsteht die Frage, wie dies P. meine? Er kanns in doppeltem Sinne meinen, entweder wiefern er mit Heidenchristen spricht, die bis zu ihrer Bekehrung als Heiden auch ἁμαρτωλοὶ gewesen, (Gal. II, 15. vgl. Eph. II, 11. f.) nun aber in den Bund Gottes aufgenommen waren. Daß er ἡμεῖς sagt, würde bei seiner Sitte, zwischen sich und den Heiden keinen Unterschied zu machen, kein Hinderniß abgeben. Oder, und besser, er sagt es in sofern, als der Tod Christi für alle Gläubigen den Stand der Sündigkeit aufhebt, indem Gott sie δικαίους macht. Nicht das will Paulus sagen, daß sie nun vollkommen und sündlos seyen, aber die Schuld der frühern Sünde ist hinweg-

*) Wollte man dagegen einwenden, daß ὑπὲρ im zweiten Gliede eine andere Bedeut. habe, als im ersten, so würde ich antworten, daß, da die Präp. sowohl zum Vortheil, als an Statt bedeute, auch beide Bedeutungen stark in einander fließen, dieser Unterschied des Wsd. dem Ap. eben so wenig auffallen konnte, als derselbe in unserm Für.

genommen, und in sofern sind sie keine Sünder mehr, werden auch von Gott als solche nicht mehr betrachtet, und es läßt sich die Zeit, wo sie noch Sünder waren, von der unterscheiden, wo sie's nicht mehr sind.

V. 9. Das Bisherige ist vom Apostel eigentlich als Beweis früherer Behauptung aufgestellt worden, und in sofern seine Rede hier vollendet. Dennoch kann er nicht unterlassen, sie noch weiter fortzusetzen, um die Folgerungen auszusprechen, welche aus der Thatsache, Christus ist für die Sünder gestorben, für ihre Zukunft hervorgehn. So kehrt er ganz zu V. 2. ff. zurück, und giebt dem dort Ausgesprochenen noch größere Vollständigkeit. Οὖν ist Zeichen der Folgerung; das νῦν δικαιωθ. steht dem ἔτι ἁμαρτ. ὄντ. ἡμ. entgegen; ὀργή, wie Theodoret bemerkt, ist ἡ μέλλουσα κόλασις, die jedem Menschen droht, wiefern er Sünder ist, dem aber, welchem Gott die Sünde weggenommen hat, nicht mehr drohen kann; und diese Befreiung ist, wie schon I, 16. bemerkt wurde, das eigentliche Wesen der σωτηρία. Das Ganze ist ein Schluß aus Gegensätzen. Als wir Sünder waren, starb Christus für uns; den Sündern also geschah eine unbeschreibliche Wohlthat; so dürfen die, welche nicht mehr Sünder sind, an welche soviel bereits gewendet ist, nicht mehr Zorn und Strafe fürchten. Die δικαίωσις bezeichnet er als geschehen ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, was die neuere Exegese durch mors schlechthin, oder durch cruenta mors übersetzt; aber mit Unrecht, denn, wie bei III, 25. schon bemerkt, die wahre Farbe der paulinischen Ansicht wird dadurch verwischt. Zwar sagt auch Paulus gleich Vers 10. διὰ τοῦ θανάτου; aber dies geschieht um des Gegensatzes der ζωὴ willen, und immer wird die Opferlehre, auf der ja doch der paulinische Begriff von der Erlösung ruht, als das eigentliche Erlösende in Christi Tod sein Blut ansehen lehren. — Das Mittel der Gelangung zur δικαιοσύνη, nehmlich den Glauben, verschweigt er hier, wo es nur darauf ankam, zu sagen, was Gott gethan, und was wir von Gott zu hoffen haben. Wiefern endlich die Errettung vom Zorn durch ihn

erfolge, sagt er gleichfalls nicht, und man weiß nicht, ob durch seine Macht, oder seine Fürsprache.

V. 10. enthält den in Vers 9. ausgesprochenen Gedanken noch einmal, aber in größerer Vollständigkeit und in der Form eines Beweises für den Satz σωθησόμεθα — ὀργῆς. Wir bemerken zuerst als neu den Gedanken: ἐχθροὶ ὄντες, wir waren Feinde. Neu ist er, wiefern in unserm Briefe noch nicht ausgesprochen; doch lag er schon V. 1. dem εἰρήνην ἔχωμεν zum Grunde; auch VIII, 7. wird τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς eine Feindschaft gegen Gott genannt, und Kol. I, 21. der ehemaligen Feindschaft wieder erwähnt. Fragt man noch, auf wessen Seite die Feindschaft gewesen, so sprechen erstlich die angeführten Stellen deutlich genug für die sündige Menschheit; nicht minder die Bedeutung des Worts, das eine feindselige Gesinnung anzeigt, die von Gott nicht nur an sich nicht präsicirt werden konnte, sondern auch am wenigsten hier, wo Gottes Liebe erwähnt wird, welche die Friedensstiftung bewirkt habe. Zorn wird zwar von Gott behauptet gegen den Sünder, aber niemals Haß oder Feindschaft. Diese denkt P. gewiß allein auf menschlicher Seite. Die zweite hier neu eintretende Vorstellung liegt in den Worten κατηλλάγημεν τῷ θεῷ; wir sind Gotte versöhnt worden. Sie wird durch die der Feindschaft herbei gerufen. Daß wir hier nicht die Aussöhnung der Schuld zu denken haben, sondern Verwandlung des feindseligen Verhältnisses in ein freundliches, lehrt uns sowohl der Gegensatz gegen ἐχθροὶ ὄντες, als auch das Wort selbst, das Versöhnung, nicht Sühnung, bedeutet, welche letztere, das hebr. כִּפֶּר, in der LXX durch ἱλάσκεσθαι übersetzt wird. Fragen wir aber hier wieder, wer denn eigentlich der Versöhnte sey, so scheinen die Worte keine Antwort zu erlauben, als die Menschheit mit Gott, denn das heißt καταλλάσσεσθαί τινι; und eben dahin führt das ἐχθροὶ ὄντες in der Bedeutung, die wir so eben als die einzige mögliche erkannten. Sehen wir aber auf die Sache, so wie sie Paulus denkt sowohl, als wie sie ist, so gestaltet sich die Ansicht anders. Der Versöhnte kann nur Gott seyn, der allein gehandelt hat

in der Erlösungsanstalt Christi, und dessen Zorn gegen die Sünder getilgt ist durch den Tod des Sohnes. Auf Seiten der Menschen ist nichts geschehen, keine Veränderung in ihrem Innern, kein Schritt der Annäherung an Gott. Was von ihnen geschehen kann und soll, ist alles erst spätere Folge der vorausgegangenen göttlichen Wohlthat. Bedenkt man dies, so ergiebt sich, daß Paulus hier nicht gehörige Begriffsklarheit angewendet haben kann, und durch das ἐχθροὶ ὄντες verleitet etwas ausgesprochen, was genau genommen, gerade von seinem Standpunkte nicht behauptet werden konnte. Auch von Flatt wird zu unserer Stelle Aehnliches bemerkt, nur daß er lieber die Bedeutung des Verbums ändern, als wirkliches Vorhandensein des Fehlers einräumen mag. Im Nachsatze steht das καταλλαγέντες dem ἐχθροὶ ὄντες entgegen, und der Schluß ist: σωθησόμεθα. Wie dies zu verstehen sey, lehrt Vers 9., nehmlich nicht etwa vom Gewinn des vollen Heils und der Seligkeit, in welchem Falle auch kein οὐ μόνον δέ nachfolgen könnte, sondern allein von der Befreiung von Zorn und Furcht. Sagt er nun, daß dies geschehen werde ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, so ist ἐν wohl gleichbedeutend mit διὰ zu nehmen; wegen des Sinnes aber würde man Unrecht thun, forschen zu wollen, wie denn nun sein Leben gerade dies vermögen solle. Die ganze Redeweise fließt aus dem Gegensatze gegen διὰ τ. θανάτου. Hat er sterbend, als wir Feinde waren, uns so große Gnade erwerben können, so muß er jetzt lebend uns, den Versöhnten noch in höherem Grade dieselbe zu erhalten, und uns zu schirmen im Stande seyn.

V. 11. Οὐ μόνον δέ· nehmlich σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Zwar haben Einige auch andere Ergänzungen versucht, allein eine richtige Gedankenfolge besteht nur bei dieser. καυχώμενοι. Da dies ein Hauptsatz ist, entgegengestellt einem andern, wenn auch nicht ausgesprochenen, Tempus finitum, so fällt das Part. billig auf, und ist kein Wunder, daß einige Handschr. dafür καυχώμεθα gesetzt haben*), so wie die Vulg.

*) Unter diesen auch Cod. Zitt.

mit Recht gloriamur gegeben hat. Es ist aber eine, vielleicht aus Hebraismus abzuleitende Eigenheit des paulinischen Stils, oft ohne alle Veranlassung ins Particip überzugehen, von der wir oben III, 24. schon etwas gesehen haben; Flatt vergleicht 2. Kor. VIII, 19. — καύχ. ἐν θεῷ, wir rühmen uns Gottes. Der Sinn davon kann kein anderer, zumal in diesem Zusammenhange, seyn, als dieser: Nicht nur errettet werden wir ohne Zweifel werden, sondern wir dürfen auch mit kühnem, getrosten Muthe Gott als unsern Gott betrachten, und bekennen, daß ers sey. Ist aber Gott unser Gott, so ist er uns Born alles Guten, und die V. 2. ausgesprochene Hoffnung ist ihrer Erfüllung gewiß; so daß es nicht eben unrichtig ist, wenn z. B. Tholuck behauptet, der Ap. kehre in unserm Verse zu jenen Worten zurück. διὰ τοῦ — χριστοῦ setzt er hinzu, weil Christus der Vermittler dieses freudigen Hoffens und Rühmens ist. Vgl. I, 8. δι' οὗ — ἐλάβομεν. Auch hier die Präp. διά, durch welche Christus nicht als Geber (dies wäre παρ' οὗ) sondern als Vermittler des Empfangs bezeichnet wird. νῦν faßt Tholuck in Beziehung auf die Hoffnung die wir haben, also im Gegensatze gegen die einstige Zukunft, wodurch die καταλλαγή als Unterpfand von dieser hervortritt.

Ist nun kein Zweifel, daß V. 11. sich durch Form und Inhalt als den Schluß der V. 1. begonnenen Gedankenreihe darstelle, und, wiefern dieselbe darauf gerichtet war, die Folgen und Früchte der δικαίωσις zu entwickeln, mit diesem Verse auch das Ganze der Erlösungslehre geschlossen sey: so wird eben daraus klar seyn, daß das Folgende von Vers 12. an weder mit dem Letztgesagten noch mit dem Ganzen der voranstehenden Verhandlung in nothwendigem Zusammenhange stehe. Gewiß wenigstens ist keine eigentliche Folgerung darin enthalten, worauf διὰ τοῦτο zunächst hinzudeuten scheint. Betrachtet man die ganze, von Seiten der Sprache fast mehr als der Gedanken verwickelte Stelle bis zu Ende des Kapitels genauer, so gewinnt es den Anschein, als sey es der Zweck des Apostels, das Ganze der Lehre von der Sünde und Erlösung noch in einen großen Ueberblick zusammenzufassen. Wenn

dem so ist, so bezieht sich διὰ τοῦτο auf das Ganze des Bisherigen, und bedeutet: Nach dem, was bisher gesagt ist. Wir würden die Periode so anfangen: So wie demnach ꝛc. Die erste Schwierigkeit der neuen Darstellung liegt darin, daß dieselbe mit ὥςπερ anfängt. Da nehmlich hierdurch ein Vordersatz constituirt wird, so entsteht die Frage, wo dessen Nachsatz sey? Da in den folgenden Versen sich nichts als Nachsatz darstellt, so muß er entweder in V. 12. selbst enthalten, oder gar nicht durch Worte ausgesprochen seyn. Im Verse sucht ihn Beza bei den Worten καὶ διὰ — ὁ θάνατος. Nun ist freilich wahr, daß καὶ in der LXX vornehmlich nicht selten den Nachsatz anfängt; aber welcher matte Hauptsatz würde dadurch gewonnen; wie ganz bedeutungslos stände das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου in diesem Falle da! abgesehen auch, daß auf ὥςπερ wohl nur οὕτω folgen kann. Bei καὶ οὕτως fangen Mehrere den Nachsatz an, aber auf verschiedene Weise, nehmlich S. Schmidt so, daß er meint, das οὕτω des Nachsatzes fehle, und κ. οὕτ. bedeute: etiam pari ratione. Hier wäre die Auslassung sehr sonderbar. Dagegen Cleticus, Wolf, Carpzov, u. A. bei Wolf nehmen Versetzung an für οὕτω καί, die ebenfalls höchst unwahrscheinlich ist. Immer aber wird der Nachsatz an dieser Stelle darum zu verwerfen seyn, weil der Gedanke viel zu nüchtern wäre, als daß ihn P. hier aussprechen könnte: So wie durch Einen Menschen Sünde und Tod in die Welt gekommen ist, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen. Demnach liegt der Nachsatz nicht im Verse, sondern ist ausgelassen, und vom Leser zu suppliren. Fragt sich, wo? Zuerst suchen ihn Salmero, Cramer, Koppe u. A. gleich nach διὰ τοῦτο aus dem Vorherg. zu ergänzen, in folgender Art: propterea igitur reconciliationem accepimus per Christum, sicut e contrario etc. Aber schon Corn. a Lap. verwirft dies als eine difficilem et implexam revocationem et subintellectionem, wie denn wohl kaum etwas Unpassenderes gedacht werden kann. Noch Andere, Melancth., Bengel, Heumann, Ch. Schmidt, Flatt, A. halten V. 13—17. für Parenthese, und finden

in V. 18. den Nachsatz, was wenigstens der Form nach nicht sehr wahrscheinlich ist, wenn auch von Seiten des Gedankens nichts entgegen stehen sollte, worüber der Verfolg uns erst belehren kann. Die Wahrheit findet man nur dann, wenn man, mit Hinblick auf das Ganze dieses Abschnitts, sich befragt, was wohl als Nachsatz folgen müsse, wenn er dem Vordersatze richtig entsprechen solle? Dieses ist nichts anders als: Eben so ist durch Einen Menschen Erlösung von der Sünde und vom Tode erworben worden. Dieser Gedanke liegt wirklich im Verfolg der Darstellung; aber in Form eines Nachsatzes erscheint er nicht. So ist die einzig richtige Ansicht die, welche schon Origenes aufstellte, daß der Nachsatz fehle, nur daß er dem Apostel bei dieser Auslassung eine Absicht unterlegt, die er gewiß nicht hatte. Mit ihm stimmen über die Sache selbst Erasmus in der Paraphr., Cornel. a Lap., Morus, Böhme, überein. Tholuck meint, es sey der Nachsatz dem Wesen nach in dem Satze V. 14. ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος enthalten, womit ich nicht einstimmen kann. Paulus wird am Schlusse des Vordersatzes zu andern Gedanken fortgeführt, und hierdurch den Nachsatz anzuhängen verhindert, den er zwar nicht vergißt, (er ist ja Hauptgedanke des ganzen Abschnitts,) aber nur in der Form des Nachsatzes nicht mehr anzubringen weiß oder Lust hat. — δι' ἑνὸς — εἰςῆλθε. Daß dieser Eine Adam sey, liegt am Tage. Zwar ist nach der Erzählung der Genesis nicht Adam der Erstsündigende, sondern Eva, auch P. erklärt sie 1. Tim. II, 14. dafür, aber sowohl der ganze Zusammenhang lehrt uns, daß er hier den Mann, das Haupt der gesammten Menschenfamilie, meine, als auch der Zweck der Abhandlung fordert dies. Sonderbare Erörterungen hierüber finden sich bei den ältern Auslegern. ὁ κόσμος kann als Welt, d. h. Erdenwelt, oder als Menschheit gefaßt werden, der Sinn wird nicht geändert. Durch Adam kam ἡ ἁμαρτία in die Welt. Da unsere Stelle im N. T. die vornehmste ist, wo über den Ursprung der Sünde geredet zu werden scheint, so ist nicht zu verwundern, daß die Theologen sich mit ihrer Erklärung immer stark beschäftigt haben;

aber freilich, da sie nicht als reine Ausleger, sondern mit dem Wunsche, ihre Meinungen wiederzufinden, an dieselbe kamen, mußten auch ihre Erklärungen sehr verschieden ausfallen. Die meisten älteren hat S. Schmidt gesammelt. Wir bemerken dies: An und für sich könnte der Satz nur soviel andeuten, daß Adam zuerst gesündigt habe, und von der Zeit an Sünde, d. h. das Sündigen, in der Welt sey, ohne einen Causalnexus zwischen Adams That und der Sünde der Uebrigen. Aber der ganze Zusammenhang und die Vergleichung Adams mit Christus lehrt uns, daß P. eine solche Verbindung denke. Dann ist aber ἁμαρτία nicht ein Akt, eine einzele Handlung, sondern, was auch überhaupt das Wort bei P. gern zu bedeuten pflegt, der Zustand der Sündhaftigkeit, die Quelle der sündlichen Handlungen, die daher auch hier nicht ausgeschlossen werden. Wie eine solche Beschaffenheit habe durch den Einen Adam in die Menschheit kommen, und allgemein werden können, ob durch Vererbung oder wie sonst, darüber giebt P. keinen Aufschluß, dem es für seinen Zweck genug ist, die Thatsache selbst, wie er sie faßt, der andern Thatsache, der Erlösung nehmlich, entgegen zu stellen. εἰςῆλθε, sie kam herein, war also vorher nicht darin, der κόσμος war ohne Sünde, ehe Adam fiel, er ist durchaus der erste. Damit läugnet P. nicht, was er sonst gesteht, daß der Teufel oberste Ursache der Sünde sey, nur daß er auf diesen zu achten jetzt keine Veranlassung hat. καὶ διὰ — θάνατος. Das Wort θάνατος hat etwas Schwankendes, und wird von den meisten Auslegern vom leiblichen Tode selbst (s. Flatts ausführliche, aber dogmatisirende Erörterung zu unserer Stelle), von einigen, z. B. Semler, Rosenmüller und A. von dem Elende jeder Art, welches die Sünde nach sich ziehe, gedeutet; Eins so unrichtig wie das Andere, worin Tholuck vollkommen Recht hat. Meine Ansicht ist diese: Rücksicht auf die Genesis findet ohne Zweifel Statt, und eben so zuverlässig Anerkennung dessen, was sie sagt, als geoffenbarter Wahrheit; aber freilich mit den Augen eines jüdischen Theologen in allem, worüber eine bestimmte Ansicht in der jüdischen Theologie Statt

fand, welcher durch nichts in der neuen Anstalt widersprochen wurde. Nun war zwar die Gen. II, 17. ausgesprochene Drohung sofortigen Todes nach dem Genusse der verbotenen Frucht unerfüllt geblieben, ja III, 19. stellt sogar den Tod unabhängig von ihm als Folge der irdischen Entstehung dar; allein herrschende Ansicht war es doch geworden, daß jenes Vergehen den leiblichen Tod über die Menschheit gebracht habe, und daß P. an denselben hier gar nicht gedacht habe, ist unmöglich anzunehmen. Aber daß er allein daran gedacht, ist eben so unwahrscheinlich. Der Begriff θάνατος, besonders wiefern er als Folge der Sünde erscheint, bezeichnet, wie bei Johannes, so auch bei Paulus, gewöhnlich mehr, nehmlich auch den Verlust und Mangel des höhern, geistig sittlichen Lebens, welches der Mensch als göttliches Geschenk haben sollte, und die Gesammtheit des damit verbundenen Elends und der Unseligkeit. Wenige Stellen sind, wo nur Eins von beiden mit Sicherheit anzunehmen ist, z. B. vom leiblichen Tode allein handelt 1. Kor. XV, 21. ff., eine Stelle, deren Verwandschaft mit der unsrigen nicht zu verkennen ist, dagegen Röm. VII, 9. ff. Eph. II, 1. Kol. II, 13. 2. Kor. II, 16. VII, 10. ist gewiß der leibliche Tod nicht gemeint, sondern geistiges und sittliches Verderben, auch in den beiden letzten die Unseligkeit des künftigen Seyns mit einbegriffen. Dagegen andere Stellen, und diese unsrige lassen keine von beiden Ansichten gesondert zu, im Gegentheil der Begriff umfaßt die Gesammtsumme leiblichen und geistigen Elends, welche aus der Sünde für den Menschen hervorgeht, mit Einschluß des leiblichen Todes, den das Alterthum ja als das größte aller Uebel zu betrachten pflegte. — διέρχεσθαι, was nun ferner vom Tode gesagt wird, bedeutet im N. T. Umherziehn, sich verbreiten, Apg. VIII, 4. XVII, 23. Luk. IX, 6.; von einem Rufe Luk. V, 15., durch Weitergehen bis wohin gelangen Apg. XI, 19. So also der Tod; er ist zu allen Menschen hingelangt, durchgedrungen, wie's Luther passend übersetzt hat. — ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Das Verbum hat drei verschiedene Erklärungen erdulden müssen; die erste einfache: 1) sie haben gesündigt, wie III, 23.

also selbst dem Willen Gottes entgegen gehandelt; diese steht im Aorist so fest begründet, daß wohl nur die dogmatische Besorgniß, es könnte so die eigene wirkliche Sünde, nicht die des Stammvaters, als Ursache des Todes erscheinen, was gegen das System war, die beiden andern hervorrufen konnte. 2) sie sind verdorben, sündig, fehlerhaft; ohne Rücksicht auf eigenes Handeln wird hier nur auf die in ihrem Zustande vorgegangene Veränderung Rücksicht genommen, aus offenbarer Furcht, das Dogma von der Erbsünde zu verlieren. So Carpzov, Böhme, Tholuck. Aber es sind wahrhaftig nicht dogmatische Gründe, welche mich hindern, dieser Ansicht beizutreten, sondern allein, daß ich im ἁμαρτάνειν dies nicht finden kann. Und auch Vers 16. 18. 19. bringen keine Nöthigung hervor, da es wohl möglich war, daß P. hier etwas anders sagte, als dort, sobald nur dies nicht jenem widersprach. Nun aber widerspricht es nicht, indem dort nur die erste, hier aber die nächste Ursache des Todes gegeben wird. Adams Sünde hat freilich Alle, seiner Vorstellung nach, sündig gemacht, und insofern auch den θάνατος Aller verursacht; aber eben deßhalb sündigen nun alle selbst, und dies ist die nächste Ursache desselben. 3) sie werden als Sünder behandelt und bestraft; peccati poenam subeunt. So Chrys., Theoph., Grot., Turr.; aber hiervon ist auch kein leiser Schein im Aor. ἥμαρτον. Wir beharren daher in der ersten Ansicht, ohne uns durch Fragen, wie die noch von Flatt berücksichtigte, wie denn dies von den Kindern behauptet werden könne, irre machen zu lassen, wohl bedenkend, daß Paulus, überall das Ganze ins Auge fassend, doch gewiß mit solchen ängstlichen Fragen sich nicht beschäftigt habe. — ἐφ' ᾧ hat ebenfalls verschiedene Deutungen erfahren, die mit der Erklärung von ἥμαρτον zum Theil in engem Zusammenhange stehen. Sie beruhen auf der Beziehung des Relativs, das grammatisch entweder auf den ἕνα ἄνθρ., oder auf θάνατον bezogen, oder durch ἐπὶ τούτῳ, ὅτι erklärt werden kann. Die erste Beziehung ist in der ältern Exegese die gewöhnlichste. Manche Ausleger übersetzen in quo, und lassen die ganze übrige Menschheit, in

Adam eingeschlossen, zugleich mit ihm sündigen. So Theoph., Augustin, Cornel. a Lap., Beza, und viel Andere. Beza beruft sich für die Bed. der Präp. auf Mark. II, 4. ἐφ' ᾧ ὁ παραλ. κατέκειτο, wo freilich ein Lat. in, im Deutschen aber auf zu übersetzen ist, und beim ersten Anblick aller Schein der Beweiskraft schwindet, Hebr. IX, 17. wo Jeder sehen kann, daß ἐπὶ νεκροῖς nichts weiter besagt, als in Bezug auf Todte, in dem Fall daß der Testator gestorben ist. So fällt diese Deutung als grammatisch unerweisbar, auch abgesehen davon, daß eine solche emanatistische Ansicht schlechterdings nicht als paulinisch erwiesen werden kann. Grotius übersetzt per quem, mit Berufung auf Luk. V, 5. (ἐπὶ τῷ ῥήματί σου auf dein Wort, d. h. um deines Wortes willen) Apg. III, 16. (wo man freilich am Ende ἐπὶ „durch" übersetzen könnte, aber der Unterschied doch in die Augen springt) 1. Kor. VIII, 11. und ebenfalls Hebr. IX, 17. Die vorletzte Stelle könnte noch das Meiste beweisen; aber immer muß dann ἥμαρτον in einer der von uns zurückgewiesenen Bedeutungen genommen werden. Elsner: propter quem, und keine Frage ist, daß ἐπὶ mit dem Dativ bisweilen propter übersetzt werden darf; und wirklich zur Angabe der Ursache dient; aber entgegen steht, daß auch hier ἁμαρτάνειν falsch genommen werden müßte; und, was überhaupt von der Beziehung auf Adam gilt, das Relativ zu weit von den Worten δι' ἑνὸς ἀνθρώπου entfernt steht, um ohne Noth darauf bezogen werden zu dürfen. Sie ist daher unbedingt als unrichtig zu verwerfen. Die Beziehung auf θάνατος mit der Bedeutung: dessen würdig alle gesündigt haben, begründet auf die Redensarten ἄγεσθαι ἐπὶ θανάτῳ, νοσεῖν ἐπὶ θ., scheint außer Homberg keine Anhänger gefunden zu haben, wie sie auch kaum eine ernstere Rücksichtnahme verdienen mag. So kommen wir zur letzten Deutung, welche Theodoret zuerst ergriffen zu haben scheint (Er sagt: οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον), und seit Raphelius und Wolf alle Ausleger angenommen haben. Die Worte ἐφ' ᾧ π. ἥμ. kommen

hiedurch in Verbindung mit dem Satze εἰς πάντας — ἐξῆλθεν, und können alsdann nichts anders bedeuten, als darum, weil. Zwar die Formel ἐφ' ᾧ ſelbſt hat im Griech. dieſe Bedeutung gar nicht, ſondern dient zur Bezeichnung eines Zwecks oder einer Bedingung; aber nicht allein wird ἐπί mit dem Dativ im N. T. wirklich zu Einführung von Urſache oder Grund gebraucht, vgl. 1. Kor. XIII, 6. 1. Kor. I, 4. Apg. XXVI, 6. al., ſondern auch ἐφ' ᾧ hat dieſe Bedeutung ſicher 2. Kor. V, 4., minder gewiß Phil. IV, 10. Nach dieſem Verſe alſo iſt Adam Urheber der menſchlichen Sündigkeit, und in ſofern erſte Urſache des Todes; aber zugleich haben die Menſchen durch eigenes Sündigen denſelben verdient.

V. 13. Ich beginne mit dem Einzelen. Ἄχρι νόμου. Die Wortbedeutung läßt uns an die Zeit vor Einführung des jüdiſchen Geſetzes, alſo von Adam bis Moſe denken, und ſo iſt der Satz von Theophyl., Beza, Corn. a Lap., Heumann, Semler, und allen Neueren verſtanden worden; nur Koppe ſcheint die andere Erklärung vorzuziehen, welche, weil das ἄχρι die Zeit des νόμος auszuſchließen ſchien, den Worten eine andere Bedeutung giebt, als wenn da ſtände ἕως νόμος ἦν, oder ἄχρι τέλους τοῦ νόμου, bis zu der Zeit, wo Chriſtus dem Geſetz, und mit dem Geſetz der Sünde, ein Ende machte. So Orig., Chryſ., Aug., Theodoret. Aber, möchte auch das ἄχρι ganz unerklärlich bleiben, ſo würde ſich doch dieſe Erklärung nicht aus dem Gebrauche rechtfertigen laſſen. Wie es damit zuſammenhange, wird ſich unten zeigen. ἁμαρτία — κόσμῳ. Es war Sünde in der Welt, d. h. es wurde geſündigt. Manche Erklärungen hat hier der dogmatiſche Sinn erzeugt; Orig. z. B. ſupplirt νεκρά, und verſteht νόμος vom natürlichen Geſetz; Auguſtin findet den Sinn, die Sünde ſey offenbar geworden, und Aehnliches hat Melanchthon; Viele haben meinen wollen, daß hier von den Sünden der Kinder die Rede ſey, die noch nicht zur Kenntniß des Vernunftgeſetzes gekommen u. dergl. Von dem allen weiß die pauliniſche Rede nichts. Der Ap. hat wahrſcheinlich die Geſchichte der Geneſis vor Augen, an welche ſich ja ſeine Anſicht

in Hinsicht dieser Gegenstände völlig anschließt, und worin, sowohl in einzelen Aussprüchen, als vielen Erzählungen, die Sündigkeit der vormosaischen Menschheit klar genug vor Augen gestellt war. Das Verbum ἐλλογεῖν kommt außer hier und Philem. 18. nirgends vor; an letzterer Stelle hat es die Bedeutung des Anrechnens, in Rechnung Bringens, und ist daher auch an der unsrigen von Zurechnung (Imputation) der Sünde verstanden worden; nur wenige Stimmen, z. B. Luther, Heumann, Bretschneider, sprechen für andere Deutung, nehmlich achten, zu Herzen nehmen. Tholuck läugnet diese Bedeutung dem Verbum ab; aber da es nichts anders ist als ἐν λόγῳ ποιεῖσθαι, so könnte es dieselbe wohl haben, und dann wäre der Inhalt des Verses dieser: Vor Bekanntmachung des Gesetzes war Sünde in der Welt (wurde in der Menschheit gesündigt); aber wo kein Gesetz ist, da wird (von den Menschen selbst) Sünde nicht gerechnet, nicht als Sünde, als etwas Böses, Todwürdiges, angesehen. Denn daß der Gedanke allgemein sey, lehrt das Präsens. Wir hätten dann hier einen Erfahrungssatz, der sich im Leben überall bewährt, der mit der übrigen Lehre des Apostels, z. B. III, 20., in Einklang steht, nicht, wie die gewöhnlich hier gefundene Behauptung, mit Sätzen wie I, 32. II, 14 f. in Widerspruch kommt. Vielleicht entscheidet der Zusammenhang; daher muß vorher noch

V. 14. Ἀλλ' ἐβασ. — Ἀδὰμ erläutert werden. Die Form des Ausdrucks ὁ θάνατος βασιλεύει ist ein zwar auf Personification des Todes beruhendes Bild, wie es dem Orientalen ganz eigen ist, aber beinah nothwendig, um auf irgend eine Weise den Gedanken auszudrücken, daß die Menschen dem, was P. Tod nennt, anheimgefallen gewesen seyen. Auch unsere Sprache kann es kaum vermeiden, nur setzen wir das allgemeinere Herrschen. Uebrigens wird hier vornehmlich oder einzig der leibliche Tod ins Auge zu fassen seyn. Von Adam bis Mose, d. h. in der ganzen Zeit vom Sündenfalle bis zur Kundmachung des göttlichen Willens im jüdischen Gesetz, in

welcher die Menschheit also ohne Gesetz, sich selbst überlassen war. βασ. ἐπὶ τινὰ statt des ächt griechischen τινός. — ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τ. παραβ. Ἀδάμ: so sonderbar hier ἐπὶ gebraucht ist, so kann doch der Ausdruck nur Einen Sinn haben, nehmlich in Aehnlichkeit mit der Uebertretung Adams sündigen, d. h. eine ähnliche Uebertretung begehen, wie Adam. Fragt man, worin die Aehnlichkeit habe bestehn können, so ist offenbar, daß sie eine materiale gar nicht seyn konnte; das einzige Formale, was die Sünde Adams hatte, ist das, was hier durch παράβασις ausgedrückt werden soll, nehmlich daß es ein Ungehorsam gegen klar ausgesprochenes göttliches Gebot war. Wenigstens zeigt die Genesis nur dies, und auch Vers 19. lehrt, daß P. sie von diesem Standpunkt aus betrachtet habe. Nun hatte die Menschheit vor Mose kein solches Gebot, sondern entweder gar keins, oder nur den νόμον γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, also konnten sie in dem, was Adams Sünde Wesentliches hatte, ihm nicht gleichen. Hieraus fließt nun ein Urtheil über die Auslassung des μὴ vor ἁμαρτήσαντας. Dieselbe findet sich in vier griech. Handschr., und hat überdies das Zeugniß einiger lateinischer Väter, welche sich gegen μὴ erklären, das ihrer Meinung nach erst seit den nestorian. und pelagian. Streitigkeiten hineingesetzt worden seyn soll. Dagegen steht μὴ in den meisten griech. Handschr., den meisten griech. Vätern, und in allen Versionen. Semler verwarf es schlechterdings als unächt, aber schon Ernesti widerlegte ihn durch die Bemerkung, daß καὶ vor ἐπὶ dann ganz müßig stehen würde, indem auch Semlers et quidem sich nicht rechtfertigen lasse. Es geht aber aus dem von uns oben Angedeuteten noch deutlicher hervor, daß die affirmative Sentenz gar nicht ausgesprochen werden konnte, sondern allein die negative, die freilich vielleicht von Manchen ehedem nicht verstanden ward. Mit Recht haben sich daher Morus, Griesbach, Koppe, Vater, Tholuck u. A. gegen die Auswerfung erklärt, die auch von keinem Ausleger gebilligt worden ist. — Jetzt zum Zusammenhange. V. 13. ist durch γὰρ mit V. 12. verbunden, muß also als Beweis oder Er-

klärungssatz genommen werden. Keins von beiden ist er in Bezug auf den Satz, durch Adam sey Sünde und Tod in die Welt gekommen, weder unmittelbar noch als Vorbereitungssatz. Eben so wenig in Bezug auf den andern: Der Tod ist zu allen Menschen durchgedrungen, der ja schon als Erfahrungssatz keines Beweises bedürftig war. So bleibt nur übrig, daß er sich auf den letzten ἐφ' ᾧ π. ἥμαρτον beziehe. Dies hat im Voraus für sich, daß P. gern auf solche Weise einem einzelen Satze unmittelbar einen andern zum Beweise anfügt, und dabei nicht selten den eigentlichen Faden verliert, wie auch hier geschehen ist. Sodann kann wirklich der erste Theil von V. 13., wenn auch nicht gerade als Beweis, doch als Affirmation des Satzes dienen: weil alle gesündigt hatten. Es war nehmlich, sagt er, Sünde in der Welt; wenn wir auch vielleicht die Stellung ἦν γὰρ ἁμ. ἐν τ. κ. vorziehn würden; ferner begreift sich hierdurch das ἄχρι νόμου. Weil nehmlich oben IV, 15. der Satz ausgesprochen worden, οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις, so mußte P., dem es darum zu thun war, den Tod Aller von der Sünde abzuleiten, darauf bedacht seyn, auch die lange Zeit zwischen Adams Uebertretung und dem Gesetz, wodurch wieder παράβασις möglich wurde, als eine Zeit der Sündigkeit zu bezeichnen, wozu es nur der Affirmation bedurfte, da die Genesis den Beweis enthielt. Er kommt also dem möglichen Einwurf zuvor: Wie können doch alle gesündigt haben, wenn ohne Gesetz keine Uebertretung ist? indem er zeigt, wenn auch nicht παράβασις, sey doch ἁμαρτία in der Menschheit gewesen. Hierdurch wird nun ἄχρι νόμου Hauptbegriff, und daraus erklärt sich auch die Stellung, die der Apostel gewählt hat. Gerade so haben, wie ich später gesehen, auch Photius und Oekumenius diesen Satz gefaßt; Koppes Erklärung, die Tholuck ebenfalls hierher zieht, ist doch sehr verschieden. Wenn aber dieser dagegen bemerkt, der Satz kündige sich gar nicht als solche Beseitigung eines verschwiegenen Einwurfs an, so würde seine Behauptung vielen andern eben so durch γὰρ eingeführten Sätzen den gleichen Zweck mit absprechen, in welchen er selbst

denſelben anerkennt. Das exegetiſche Gefühl, durch welches der erſte Theil des Verſes als major, der zweite als minor, und Vers 14. als conclusio antithetica erſcheinen ſoll, geſtehe ich nicht in mir zu finden. Obwohl ferner das Ganze dieſes Abſchnitts bloß Ausſagen über das Verhältniß zwiſchen Sünde und Tod erfordert, ſo wird doch dadurch die Möglichkeit nicht aufgehoben, einzele Sätze deſſelben parenthetiſch auch durch andere, davon nicht handelnde, zu begründen. Der Einwerfende braucht nicht als Jude gefaßt zu werden, kann es aber auch, da ja ſein Zweck nicht ſeyn würde, die Sündloſigkeit der Heiden zu behaupten, ſondern die Ungereimtheit des pauliniſchen Satzes IV, 15. zu erweiſen. Steht demnach unſerer Anſicht von dieſem erſten Theile nichts Gegründetes entgegen, ſo dürfen wir uns vielleicht der ermüdenden Arbeit überhoben glauben, die ſehr verſchiedenen Auffaſſungen Anderer zu referiren und zu prüfen; was zu großer Weitläufigkeit führen müßte. — Der zweite Theil kann ſchon darum nicht Unterſatz eines Schluſſes ſeyn, weil er allgemeiner iſt als der erſte; er iſt alſo dieſem entgegengeſetzt. Soll er nun bedeuten: Sünde wird von Gott nicht zugerechnet, wenn kein Geſetz vorhanden iſt, ſo ſteht er der übrigen pauliniſchen Lehre, ſteht dem Satze: der Tod iſt zu Allen gekommen, weil alle geſündigt haben, widerſprechend entgegen. Nimmt man aber die Menſchen ſelbſt als Subjekt des aktiven Verbums, ſo iſt es ziemlich gleich, ob man daſſelbe zurechnen, oder groß achten überſetzen will, es kommt immer dieſer Zuſammenhang: Auch vor dem Geſetze war zwar (auch Grotius ſupplirte μέν, womit P. zu ſparſam iſt) Sünde in der Welt, nur daß die Menſchheit, wenn ſie kein beſtimmtes Geſetz hat, ſich Sünde nicht für Sünde zurechnet. Hieran reiht ſich dann, man möchte faſt ſagen, corrigirend, der Satz V. 14. an: Aber dennoch — obwohl dies ſo iſt, — hat der Tod ſeine Gewalt auch über die ausgeübt, welche nicht Uebertretung wie Adam begangen hatten. Er hätte auch, wenn er die zwiſchen eingeſchobenen Worte nicht beachtet hätte, καὶ ἐβασίλευσε ſetzen können, denn vom erſten Theile des 13. Verſes iſt dies eine Folge, aber nach ſeiner Sitte, immer an das Nächſte anzuknüpfen, mußte er ἀλλά, genauer noch ἀλλ'

ὅμως, setzen. — Auf diese Weise scheinen mir die zwei Verse am leichtesten gefaßt werden zu können.

Ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος. τύπος Eindruck eines Körpers in einen andern; Abdruck; Form; allgemeine Form einer Sache, allgemein, im Umrisse gegebener Begriff. So im Griech.; im N. T. Eindruck oder Maal (Joh. XX, 25.); Bild, Musterbild oder Abbild (Apg. VII, 44. Hebr. VIII, 5. Von Götzenbildern Apg. VII, 43.). Daraus herfließend Norm oder Regel (Röm. VI, 17.), Beispiel, zur Nachahmung (Phil. III, 17. 1. Thess. I, 7. 2. Thess. III, 9. 1. Tim. IV, 12. Tit. II, 7.), oder zur Warnung (1. Kor. X, 6. 11.). An unserer Stelle giebt der Beisatz τοῦ μέλλοντος dem Worte die besondere Bedeutung eines solchen Bildes, durch welches Zukünftiges im Voraus dargestellt werden soll, oder eines Vorbildes im theologischen Sinne. Jetzt fragt es sich, auf was ὅς gehe? Chr. Schmidt und Kappe beziehen es auf die unmittelbar vorher vorgetragene Sache, die Verbreitung des Todes über die ganze Menschheit, wodurch auch τοῦ μέλλοντος zum Neutrum wird, und sagen, ὅς stehe nur wegen des Mask. τύπος im Prädikat, τὸ μέλλον aber sey die Wiederbringung des Lebens durch Christum, eben so allgemein und ohne Mitwirkung des Gesetzes, als die Verbreitung des Todes durch Adam. Diese Auslegung erscheint gezwungen, und würde nur dann zu ergreifen seyn, wenn die weit einfachere, ὅς auf das unmittelbar vorhergehende Ἀδάμ zu beziehen, im Sinne unüberwindliche Schwierigkeiten darbieten sollte. Sie ist die gewöhnliche, nur über τοῦ μέλλοντος der Zwiespalt, daß Cramer dies als Neutrum nimmt: Adam ist ein Bild des Zukünftigen, worunter er die Nothwendigkeit des Todes für alle seine Nachkommen versteht; womit, nachdem dieselbe schon ausgesprochen und in ihren Ursachen nachgewiesen, wirklich wenig gesagt seyn würde. Statt dessen wird das Part. gewöhnlich aktiv genommen, von Einigen ohne etwas zu supplíren, und ὁ μέλλων für ὁ ἐρχόμενος, d. h. der Messias, gesagt, von den Meisten aber, und dies richtig, Ἀδὰμ hinzugedacht, und ebenfalls Christus darunter verstanden, wofür

die Stelle 1. Kor. XV, 45 ff. zum Beweise dient, nicht minder einige rabbinische Stellen, die Usteri und nach ihm Tholuck anführt. Adam wird Vorbild Christi genannt. Freilich finden sich zwischen beiden, vom Standpunkt des Ap. selbst betrachtet, mehr Gegensätze als Aehnlichkeiten; aber das Eine begründet die Aehnlichkeit, die ohne Zweifel hier P. ins Auge faßt, daß beide an der Spitze eigenthümlicher, wenn auch entgegengesetzter Reihen oder Generationen stehn, der eine als Stammvater der sinnlichen und sündlichen, der andere als Urheber der geistigen und geheiligten Menschheit.

V. 15. Eine sehr gewöhnliche Ansicht über die hier beginnende Stelle ist, daß Paulus, nachdem er die Aehnlichkeit zwischen Adam und Christus, und den Folgen ihres Thuns, dargestellt, nun zur Beschreibung der neben der Aehnlichkeit Statt findenden Unähnlichkeiten Beider übergehe. Auch Tholuck, der, wie wir wissen, die letzten Worte von V. 14. als Nachsatz zu V. 12. ansieht, hegt eine ähnliche Ansicht. Man muß aber dann gestehen, daß P. höchst sonderbar verfahre; er beginnt V. 12. ganz offen eine Gleichstellung, er hat von derselben eigentlich noch nichts ausgeführt, denn bloß supplirt haben wir uns dort den Nachsatz, welcher sie enthalten würde, und ginge nun schon zur Darstellung der Unähnlichkeiten über. Daher haben Andere, z. B. Calvin, und neuerlichst Klee, geurtheilt, P. corrigire hier sich selbst, indem er gewahr werde, eine Gleichstellung zwischen Adam und Christus, wie er sie vorgenommen, sey nicht möglich, sondern nur eine Vergleichung zu Darstellung des Unterschiedes zwischen den Urhebern der beiden Hauptperioden der Menschheit in ihren Einwirkungen auf dieselbe. Aber nicht nur ist es nicht in der Art des Apostels, sich auf solche Weise zu corrigiren, sondern es zeigt sich auch nirgends eine Spur, daß er es thun wolle. Noch Andere, Weller, Triller (1699), Herzog (1707), Homberg, Heumann, Schöttgen, Rosenmüller, um den Apostel in Darstellung der Aehnlichkeit fortfahren zu lassen, nehmen οὐχ hier und V. 16. als Fragewort nonne, wodurch ἀλλὰ zur bloßen Uebergangspartikel wird. Allein erstlich ist sie eine

solche nicht; sodann würde hier vielmehr γὰρ erfordert werden, als Anknüpfung an ὃς — μέλλοντος; ferner hat weder V. 15. noch 16. einen Anschein von Frage, und endlich geht aus dem Ganzen hervor, daß P. wirklich Unterschiede darstellen, nicht Aehnlichkeiten nachweisen will. Mir hat es immer geschienen, als kehre er hier zum angefangenen und abgebrochenen Gegenstande zurück, habe aber nicht allein das vergessen, daß er seine Periode noch nicht vollendet, sondern auch, daß er die Vergleichung ursprünglich in affirmativen Sätzen machen wollen, und denke nur noch an die vorgetragene Sache selbst, nehmlich an das Unheil, welches der erste Adam über die Menschheit gebracht, um damit das Heil zu vergleichen, welches der zweite ihr wiedergebracht, finde aber hier, wie sehr jenes durch dieses übertroffen werde, und gebe darum seine Vergleichung in negativen Sätzen. Die folgende Rede, was hier im Voraus bemerkt werden muß, hat die Eigenthümlichkeit, daß P. in den Worten viel zu kurz ist, da er in den meisten Sätzen wesentliche Theile ausläßt, deren Ergänzung nicht immer mit Sicherheit, das Rechte zu treffen, unternommen werden kann; in den Sachen aber etwas breit, indem er sehr ähnliche, doch stets neu modificirte Gedanken immer wieder vorträgt, und in fünf langen Versen so gut als gar nicht vorwärts rückt, ganz wider seine sonstige Gewohnheit. So pflegt der zu sprechen oder zu schreiben, dem es selbst an der rechten Klarheit über seinen Gegenstand gebricht, daher er immer von neuem fühlt, er habe das, was er sagen will, noch nicht vollständig dargestellt, und seinem Leser müsse es ebenfalls noch an der rechten Einsicht in seine Gedanken fehlen. Darum wiederholt er immer von neuem, dreht und wendet seine Sätze, bis er endlich zum Ziel gelangt zu seyn vermeint. Sollte wohl in dieser schwierigen Materie auch bei Paulus die gleiche Ursache obgewaltet haben? — Der erste Satz: Ἀλλ' οὐχ — χάρισμα verlangt nichts weiter zu suppliren als ἐστὶν oder ἔχει. παράπτωμα, der Fall, die Vergehung, Sünde; an sich ist der Ausdruck milder als παράβασις seyn würde, und möglich, daß P. ihn hier mit Absicht gewählt

habe, um die Urſache des großen Erfolgs möglichſt klein darzuſtellen. χάρισμα, ſ. I, 11. Es iſt aber hier die göttliche Wohlthat nichts anders als die Anſtalt zum Heil durch Chriſtum, das in Chriſto der Menſchheit gemachte Geſchenk. Zwar hätte der Gegenſatz gegen παράπτ. ein anderes Wort gefordert, um das Verdienſt Chriſti ſelbſt der Schuld Adams entgegen zu ſtellen; aber P. ſetzt χάρ., um uns die Darbietung des Verdienſtes als das zu zeigen, was ſie auf Seiten Gottes iſt, und ſo auch durch die folgende Darſtellung ſein immer bleibendes Ziel, den Preis der χάρις, zu erreichen. Den Gedanken nun, zwiſchen der Vergehung und dem Gnadenbeweiſe finde ein Unterſchied Statt, ſoll das Folgende erklären, und erklärt ihn dahin, daß die Wirkung des letztern zum Heil viel größer geweſen ſey als die des erſtern zum Unheil, und dies iſt, wie mir ſcheint, der Satz, den P. eigentlich in Allem, was folgt, bloß ausführen will. Im Vorderſatz εἰ γὰρ ἀπέθανον iſt εἰ nichts weiter, als die in Beweiſen oft von dem was wirklich iſt, geſetzte Partikel, und vertritt den vollſtändigen Gedanken: wenn es wahr iſt, daß ꝛc. οἱ πολλοί, die Vielen, d. h. jene ganze ſo große Menge, nehmlich alle Menſchen ſeit Adam, wie V. 12. deutlich lehrt; τοὺς πολλοὺς nennt er ſie um des Gegenſatzes willen gegen den εἷς, der auch ſtärker wird, als wenn er οἱ πάντες ſagte, denn für den Leſer erſcheinen nun dieſe Alle als eine große Menge. Alle Deuteleien dogmatiſirender Ausleger über dies πολλοὶ hier und im Verfolg ſind ohne Weiteres zu verwerfen, da ſie alles exegetiſchen Grundes entbehren. ἀπέθανον ſie haben ſterben, den Tod, als Strafe der Sünde, dulden müſſen. Wie eng oder weit der Begriff deſſelben zu faſſen ſey, läßt ſich hier wohl nicht beſtimmen. Als wirkende Urſache bezeichnet der Dativ τῷ — παραπτώματι die Sünde Adams: durch die Sünde d. E., wofür er auch hätte ſagen können διὰ τὸ π. wegen d. S.; doch nicht ſchlechthin nothwendig. Der Anſichtsunterſchied, der hier und V. 12. Statt zu finden ſcheint, iſt bereits bei den Worten ἐφ' ᾧ π. ἡμ. gelöſt worden, indem dort die nächſte und unmittelbare, hier aber die erſte Urſache ausgeſprochen

werde, welche P., um seine Gegensätze bilden zu können, hier und immer nennen mußte. Daß die Worte τῷ — παραπτ., welche Semlern, wahrscheinlich aus dogmatischem Grunde, so mißfielen, daß er sie um einiger Varianten willen als Glosse schlechthin verdammen wollte, gar nicht fehlen können, liegt am Tage. Der Nachsatz soll den Gegensatz enthalten. Dieser würde aber seyn: πολλῷ μᾶλλον οἱ πολλοὶ τῷ τοῦ ἑνὸς δικαιώματι τὴν ζωὴν λαμβάνουσι. Paulus aber bildet ihn nicht genau, indem er statt der Sache selbst die Ursache derselben, nehmlich die χάρις τοῦ θεοῦ, und statt der Wohlthat selbst allgemeine Ausdrücke von Wirkung der χ. setzt. Da περισσεύειν schon III, 7. erklärt worden, so bedürfen nur noch die Worte ἡ δωρεὰ — χριστοῦ der Erläuterung. Sie sind sehr verschieden gefaßt worden. Zuerst haben Morus, Rosenmüller, Koppe, Tholuck, χάρις καὶ δωρεὰ in Einen Begriff der freien Gnade, oder des Gnadengeschenks verknüpft, und man könnte an solche Verknüpfung denken, wenn nicht jedes der beiden Wörter außer besonderem Artikel auch seinen eigenen Beisatz hätte, das erste τοῦ θεοῦ, was weniger hindert, das andere ἐν χ. — χριστοῦ, wodurch jene Verbindung schlechthin unmöglich wird. Mit Recht scheiden daher Andere die Gnade Gottes, als die oberste Ursache der ganzen Heilsanstalt, und die δωρεά, das von ihr ausgegangene Geschenk, die Erlösung selbst, nicht nur, wie ich meine, die Rechtfertigung. Daß durch die Präp. ἐν die χάρις — χριστοῦ als vermittelnde Ursache der δωρεὰ bezeichnet werde, ist wohl eine richtigere Annahme als die, nach welcher die δ. in der χ. bestehen soll, wie Einige wollen. ἡ χάρις κ. τ. λ. soll nach Raphelius gratia seyn, in qua deus habet unum istum hominem J. Ch., und Wolf tritt dieser Erkl. bei. Dann erfolgte die δ. vermöge der Gunst, in welcher Christus bei Gott steht, also durch seine Fürsprache; aber weder behauptet P. irgendwo dergleichen, noch erlaubt unsere Stelle an eine andere Vermittelung als durch seinen Tod zu denken. Die einfachste Erklärung wäre nun wohl die von der Gnade, welche Christus selbst geübt oder bewiesen habe, wie auch außer den ältern Theologen Morus,

Koppe, Flatt, Klee gedeutet haben. Daß P. auch von Christo χάρις prädicire, was Böhme zu unſ. St. nicht glauben will, ſondern behauptet, es ſey dann immer Gottes Gnade, durch Chriſtum bewieſen, zu verſtehen, kann, wenn nichts anders, doch 2. Kor. XIII, 13. darthun. Dennoch will auch Semler lieber an gratiam, cujus auctor est J. Ch. denken, und Heumann hat noch eine Auffaſſungsart gefunden, nach der ἡ χ. τοῦ — χριστοῦ die Gnade iſt, welche Gott durch Verleihung ſeines Sohns als unſers Erlöſers der Menſchheit erwieſen hat. Ihm folgen Böhme, Tholuck, aber mir erſcheint ſie zu geſucht, ſo lange die einfachere einen geſunden Sinn gewährt, an welche ich mich einſtweilen noch halte. So iſt der Sinn des Nachſatzes: Die Gnade Gottes, und das durch die Gnade des Einen Menſchen J. Ch. vermittelte Geſchenk der Erlöſung hat ſich noch bei weitem mächtiger erwieſen zu Aller Heil, als ꝛc.

V. 16. Gleich der erſte Satz des neuen Verſes, in welchem P. die Vergleichung und Gegenſtellung weiter fortſetzt, fordert ſtarke Ergänzungen. Im Hauptſatze fehlt das Prädikat, und man kann ἔχει hinzudenken: οὐκ ἔχει τὸ δώρημα; im Vergleichungsſatze kann das Prädikat daſſelbe ſeyn, und dann fehlt nur das Subjekt. Dies wird von Beza, Heumann, Carpzov, Semler, allgemein gefaßt, illud quod introiit per unum qui peccavit; von Andern beſtimmter, als ὁ θάνατος aus ἀπέθανον V. 15., als τὸ κρίμα aus dem Folgenden, u. dergl. So Ch. Schmidt, Cramer, Roſenm., Koppe, Tholuck, Klee. Noch Andere ſuppliren auch überdies das Prädikat, Balduin: mors venit in mundum; ähnlich Grotius, Morus. Andere noch anders. Die Erklärungen Böhmes: mors Adami et beneficium Messiae non habent ex unitate peccantis similitudinem, und Flatts: „Es verhält ſich nicht ſo, als ob die Wohlthat, die wir Chriſto zu danken haben, nur die Folgen jener einzigen Sünde Adams aufhöbe, oder bloß auf die Folgen der Sünde eines Einzigen (oder einer einzigen Sünde) ſich bezöge; ſie befreit vielmehr die Menſchen auch von den Folgen der vielen einzelnen Sünden,

die sie begehen," wüßte ich aus den Worten nicht herauszubringen. Ist, wie immer, das Einfachste das Beste, so wird man sich am richtigsten mit Ergänzung eines unbestimmten Subjekts begnügen, welches dann durch die fernern Worte dieses Verses erklärt wird. Der Sinn des ersten Satzes ist dann: Nicht verhält es sich mit dem Gnadengeschenke, wie mit dem Verluste durch die Sünde des Einen; und der Unterschied wird in Größe und Umfang der Folgen beider liegen. Die Lesart ἁμαρτήματος, die sich in 4 griech. Handschr. findet, scheint im Sinne ihren Ursprung gehabt zu haben, wie auch Syr. Vulg. und die lat. Väter vielleicht nicht eine vorhandene Lesart, sondern den Sinn ausgedrückt haben, wenn sie hier Sünde setzten. In dem Erklärungssatze stehen sich κρίμα und χάρισμα entgegen, und da nun χάρισμα wie Vers 15. und gleichbedeutend mit δώρημα zu fassen ist — denn Grotius Ansicht, daß der Glaube damit gemeint sey, kann sich gar nicht halten —, da ferner das κατάκριμα, die Verdammung, als Folge des κρίμα dargestellt wird, so darf man sich nicht eben wundern, bei Beza, Er. Schmidt, Wolf, die Meinung anzutreffen, κρίμα sey reatus, Schuld, denn diese führt zur Verdammung. Aber freilich läßt sie sich philologisch nicht begründen. Die Erklärung Koppes: justitia judicis, qui sententiam contra improbos dicere jure tenetur, steht nicht fester, und die gewöhnliche vom göttlichen Urtheilsspruche will mit dem εἰς κατάκριμα nicht wohl harmoniren; mir scheint viel natürlicher die aus dem göttlichen Urtheil gegen Adam hervorgehende Strafe, die Sündigkeit aller Menschen, dabei gedacht zu werden. Dies ist der Sache nach dasselbe mit Beza's Erklärung, der sie auch vielleicht so gemeint, nur im Begriff verschieden, und wie mir scheint aus dem Worte κρίμα richtiger abgeleitet. Supplirt man nun noch ἐγένετο εἰς τοὺς πολλούς, so hat man den Satz: das göttliche Strafgericht (daß durch Adams Sünde Alle Sünder geworden) hat allen zur Verdammung gereicht. Wie ist nun ἐξ ἑνός zu fassen? Die gewöhnliche Ansicht ist, man habe παραπτώματος hinzuzudenken, wegen des folgenden ἐκ πολλῶν παραπτ., von welcher

die, welche ἑνὸς als Mask. nimmt, aber diesen Genit. von dem ausgelassenen παραπτ. abhängig macht, nur durch größere Härte verschieden ist. Mir scheint aber auch jene nicht die richtige, wenn man nicht ἁμαρτήματος für ἁμαρτήσαντος aufnehmen will, indem ein παράπτωμα, worauf das Adj. sich beziehen könnte, im Obigen nicht zu finden ist. Hätte P. diesen Sinn gedacht, so hätte er dies Wort ins erste Glied gesetzt und im zweiten ausgelassen. Zwar mag die Genauigkeit des Gegensatzes eine solche Ansicht fordern, aber macht denn P. hier genaue Gegensätze, um deßhalb gegen alle Interpretationsregeln anstoßen zu dürfen? Wenn nicht, so behalte man ἐξ ἑνὸς als Mask.; wodurch der Sinn wird: das göttliche Strafgericht ist, von Einem (Adam, dem in der Genesis seine Strafe angekündigt wird) ausgehend, Allen ein Quell der Verdammung geworden, d. h. dadurch, daß der Eine sündigte, und bestraft werden mußte, seine Strafe aber auf seine Nachkommen übergegangen ist, ist es geschehen, daß die ganze Menschheit der Verdammung heimgefallen ist. Im Gegensatze bedarf χάρισμα der Erklärung nicht, ist auch wieder ἐγένετο zur Vollständigkeit des Satzes erforderlich; δικαίωμα wird fast allgemein als Rechtfertigung oder Lossprechung gefaßt, wie auch der Gegensatz von κατάκριμα zu fordern scheint; es steht dann für δικαίωσις, das V. 18. wirklich erscheint, und wahrscheinlich hat die Form des entgegenstehenden Wortes die Vertauschung veranlaßt. In den Worten ἐκ π. παραπτωμάτων fällt es auf, daß die Präp. ἐξ eine andere Bedeutung hat als in ἐξ ἑνός. Dort ist sie Zeichen des Ursprungs, hier aber des Uebergangs aus einem Zustand in den andern. Doch kommt dergleichen öfter, und allenthalben vor. Der Sinn ist: Die göttliche Heilsanstalt hat der Menschheit, die durch viele Sünden in Verdammlichkeit gesunken war, Abhülfe von dieser und Rechtfertigung (in dem uns schon bekannten Sinne) zu wege gebracht. Dies ist so ganz paulinische Lehre, daß man nicht erst nöthig hat, durch Festhalten an der Etymologie an eine satisfactio judicialis, wie Wolf, zu denken, oder mit Koppe durch ea hominis conditio, qua peccatorum poenis

absolutum praemiis beatur a deo zu erklären, oder, wie Tholuck, den Zustand der vollkommenen Heiligkeit, der einst eintreten soll, mit hereinzuziehen.

V. 17. schließt sich durch γὰρ an V. 16. an, und scheint den letzten Theil desselben erklären zu sollen; vergleicht man ihn aber mit Vers 15., so wird man finden, daß der wesentliche Inhalt beider derselbe ist, aber hier das dort sehr unbestimmt und unklar Ausgesprochene an Bestimmtheit und Klarheit viel gewonnen, ein Fortschritt der Rede aber noch nicht Statt gefunden hat. Der Vordersatz ist nur in den Ausdrücken von dem V. 15. verschieden. Statt οἱ πολλοὶ ἀπέθανον steht ὁ θάνατος ἐβασίλευσε wie Vers 14.; τῷ — παραπτώματι hat die Varianten ἐν ἑνὶ π. und ἐν τῷ ἑνὶ π.; aber weder Semler noch Griesbach, wie Koppe behauptet, macht hier eine mißfällige oder verurtheilende Bemerkung gegen das ganze Satzglied. διὰ τοῦ ἑνὸς würde überflüßig seyn, wenn es nicht dem Apostel zum Gegensatze diente. Im Nachsatz ist das Subjekt vertauscht; da nehmlich im Vordersatz ὁ θάνατος Subjekt gewesen, so hätte hier entweder ἡ ζωή, oder ἡ περισσεία τ. χ. dazu dienen sollen; statt dessen ist die Menschheit, welche dort als die unterworfene erschien, Subj. geworden, das Bild des Herrschens aber beibehalten worden, was um so eher geschehen konnte, als es auch sonst von der einstigen Seligkeit der Gläubigen angewendet wird (1. Kor. IV, 8. 2. Tim. II, 12.). Sie heißen hier οἱ τὴν — λαμβάνοντες. περισσεία, Ueberfluß, überschwängliche Größe, mit dem Genit. τῆς χάριτος verbunden, wie 2. Kor. VIII, 2. π. τῆς χαρᾶς; d. h. überschwänglich große χ. Das oben minder verständliche δωρεὰ wird hier durch den Genitiv τῆς δικαιοσύνης dahin bestimmt, daß das Geschenk in der δικ. bestehe, der Genit. τῆς δ. aber ist mit περισσείαν zu verknüpfen. So sind die βασιλεύσοντες die Theilhaber an der göttlichen Gnade überhaupt, und zwar vornehmlich an ihrer unentbehrlichsten Gabe, der δικαιοσύνη. Bei ζωὴ ist ohne Zweifel zuerst die eigentliche Bedeutung Leben zu ergreifen; mit dieser aber kann dann, so wie mit θάνατος die Merkmale der Unseligkeit, der Begriff der Seligkeit des

Lebens, von dem hier P. redet, verbunden werden. Ob er daſſelbe ganz außerhalb der Schranken dieſes zeitlichen, oder zum Theil innerhalb derſelben denke, wird kaum zu beſtimmen ſeyn. Vermittler J. Ch., der Eine, zu beſtändiger Feſthaltung des Gedankens, Einer ſey Urheber unſers Elendes, Einer auch unſer Retter und Wiederherſteller geweſen, und zwar ſo, daß was jener geraubt, dieſer weit herrlicher wiedergebracht habe.

V. 18. Daß ein Theil der Ausleger hier den Nachſatz zu Vers 12. zu finden glaube, iſt oben ſchon geſagt. Auch könnte dies in ſofern einige Wahrſcheinlichkeit gewinnen, als P. hier wieder eine Vergleichung macht, und zwar wie dort eine affirmative. Allein das, was er hier ſagt, ſchließt ſich in Weſen und Ausdruck ſo genau an die Verhandlung Vers 15 — 17. an, daß wenigſtens der Ap. ſelbſt an V. 12. gewiß nicht mehr gedacht hat. Weit beſſer betrachtet man daher unſern Vers als einen Verſuch, den Stoff, in welchem er ſich nun ſchon ſo lange mit dem Streben, ihn klar zu machen, herumbewegt, zum Abſchluſſe zu bringen, dem er durch die Part. ἄρα οὖν die Form eines wirklichen Schluſſes giebt. Vgl. Eph. II, 19. Auch hier ſind Ergänzungen von Nöthen. Im Vorderſatze könnte man aus V. 12. ſuppliren ἡ ἁμαρτία εἰςῆλθεν, wenn nicht weit näher aus V. 16. τὸ κρίμα ἐγένετο entlehnt würde, und wegen εἰς κατάκριμα wahrſcheinlich richtiger; daher auch die meiſten Ausleger hierin übereinſtimmen. Böhme und Koppe ſuppliren, Jener res vertit, Dieſer res eo processit, ut etc. S. Schmidt mors regnavit. Andere wollen εἰς κατάκριμα als Hebraismus ſtatt des Nominatives annehmen, was wohl am wenigſten für ſich haben möchte. In den Worten δι' ἑνὸς παραπτ. den Genit. ἑνὸς für das Mask. zu nehmen, und von παραπτ. abhängig zu machen, wie Tholuck thut, ſcheint mir durchaus unzuläßig, ſo wie auch nicht die kleinſte Nöthigung dazu vorhanden iſt. Der Vorderſatz ſagt alſo: Durch Eine Vergehung, (die Sünde Adams) ſey das κρίμα über alle Menſchen gekommen, und habe das κατάκριμα (über beide Begriffe vgl. V. 16.) nach

sich gezogen. Im Nachsatze hat man τὸ χάρισμα ἐγένετο hinzuzudenken; Folge desselben ist δικαίωσις ζωῆς. Der Gegensatz gegen κατάκριμα bezeichnet δικ. deutlich genug als Lossprechung, Befreiung von der Schuld, und als ihre Folge wird durch den beigegebenen Genitiv die ζωή erklärt, in weiterem Sinne zu nehmen, so wie θάνατος, die hier verschwiegene Folge des κατάκριμα. Auch dies εἰς πάντας ἀνθρώπους; denn P. lehrt völlige Allgemeinheit der Gnade, wo er nicht durch besondere Ursachen zu Beschränkung derselben getrieben wird. — δι' ἑνὸς δικαιώματος. Der Gegensatz des δικ. gegen παράπτωμα lehrt uns die Bedeutung des Worts an dieser Stelle kennen; meinen muß er das Verdienst Christi, seine Aufopferung zu Erlösung der Menschheit, durch welche die Aeußerungen der göttlichen Gnade gegen jene möglich gemacht wurden; er faßt sie als gerechte, d. h. sittliche Handlung, Befolgung des göttlichen Willens gegenüber dem παράπτωμα, also ähnlich wie κατόρθωμα, und wie Apoc. XIX, 8. δικαιώματα τῶν ἁγίων gebraucht erscheinen. Diese Erklärung ist auch die gewöhnlichste; zwar haben auch hier Einige, z. B. Wolf, wieder an Genugthuung gedacht; Storr und Flatt nehmen es als Gerechtsprechung, von Gott gegebene Erklärung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi, durch welche dann auch wir gerecht werden; aber dies möchte zu weit hergeholt, und kaum erweisbar seyn. — Sinn des Nachsatzes: Durch Eine heilige Handlung (die Aufopferung Christi) ist die göttliche Gnade der ganzen Menschheit zu Theil geworden, und führt dieselbe durch Befreiung von der Schuld zurück ins selige Leben.

V. 19. scheint den Zweck zu haben, den V. 18. noch mit einiger Dunkelheit ausgesprochenen Satz in helleres Licht zu setzen, oder faßlicher auszudrücken; einen Beweis desselben wenigstens enthält er nicht. Er hat wenig Schwierigkeit, da alles in ihm vollständig vorhanden ist. Die Sünde Adams wird hier, in Gemäßheit der mosaischen Erzählung, παρακοή genannt, d. h. Ungehorsam, 2. Kor. X, 6. Hebr. II, 2., und ihr gegenüber die Erlösungsthat Christi ὑπακοή, Gehorsam, theils des Gegensatzes wegen, theils weil er sie wirklich

paſſender nicht bezeichnen konnte, die ja der höchſte Gehorſam, die vollendetſte Hingabe in den Willen des ſendenden Vaters war. Ueber οἱ πολλοὶ iſt ſchon geſprochen, und nichts Neues hinzuzufügen erforderlich. ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν, ſie ſind Sünder geworden; dies iſt der griech. Gebrauch des Verbi, den faſt jede Seite beſonders des Thucydides, kennen lehrt, und eben dies iſt Pauli Sinn; Adams Sünde hat die Folge gehabt, daß die ganze Menſchheit nach ihm ſündig iſt, nicht nur, wie Grotius, Cramer, Böhme, Flatt wollen, als Sünder behandelt wird. Eben ſo auch iſt der Sinn des Prädikats im Nachſatze nicht nur: ſie werden als δ. behandelt, ſondern ſie werden δ., denn derjenige, welchem Gott die Schuld erläßt, iſt nach P. Anſicht nun eben dadurch δίκαιος, Chriſti Büßung macht ihn dazu. Was das Futur anlangt, ſo ſcheinen die Bemerkungen Heumanns u. A., daß hier nicht von der einſtigen vollen δικαιοσύνη geredet werde, ſondern nur von dem, was hier im Leben allen geſchehe, und ſo lange eine Menſchheit iſt, fortgeſchehen werde, und das Futurum dies bezeichnen ſolle, wenigſtens nichts Widerſprechendes zu enthalten, und können vielleicht als gültig angenommen werden.

V. 20. Jeden Leſer muß es auffallen, hier plötzlich des moſaiſchen Geſetzes erwähnt zu finden, und zwar nur vorübergehend, ohne daß der Apoſtel ſich länger dabei aufhalte. Wozu alſo dieſe Erwähnung? Die Antwort der meiſten oder aller Ausleger iſt: um der Frage eines jüdiſchgeſinnten Leſers zuvorzukommen, der, da P. bei Erklärung deſſen, was für die Wiederbringung des Heils geſchehen ſey, des Geſetzes auch gar nicht erwähnt hatte, leicht einwenden konnte: Aber wozu nun das Geſetz, wenn alles auf dem χάρισμα beruht? Ohne dieſe Anſicht verwerfen zu wollen, kann ich doch nicht umhin, noch auf Etwas aufmerkſam zu machen. Nachdem nehmlich V. 12. der Apoſtel den Eintritt von Sünde und Tod in die Menſchheit dargeſtellt, hat er Vers 13. 14. den Zuſtand der letztern bis zur moſaiſchen Geſetzgebung beſchrieben, und gerade auf dieſem Punkte fährt V. 20. fort, indem er vom Eintritte des Geſetzes ſpricht. Ließe man V. 15 — 19. in Gedanken weg,

so würde Vers 20. mit Vers 18. in Zusammenhang gebracht werden können. Wie nun, soll jene lange Stelle als bloße Parenthese betrachtet werden? Das erlaubt weder der V. 12. gemachte Anfang, der uns lehrt, P. habe dort schon die Vergleichung im Sinn gehabt, die er hier vollendet, noch die Wichtigkeit und Länge dieses Abschnitts. Hat schon V. 13. 14. in ihm die Lust angeregt, über das Gesetz die Erklärungen abzugeben, die er K. VII. wirklich giebt, und hat er bloß vorher noch die begonnene Vergleichung vollenden wollen, und sieht nun im Begriffe die Erörterung anzufangen, von der er so gleich wieder abspringt? Nein, so verworren schreibt er nicht. Was also will er? Denn daß gar keine Beziehungen zwischen V. 13 f. und V. 20. Statt finden, läßt sich doch kaum glauben. Nun, schon oben bei Vers 12. wurde gesagt, es scheine des Apostels Absicht in diesem Theile des Kapitels, das Ganze der Lehre von Sünde und Erlösung in einen großen Ueberblick zu bringen. Dazu gehörte nothwendig auch die Zuchtanstalt, das Gesetz, und unerwähnt konnte es nicht bleiben. Wollte er nun rein historisch verfahren, so mußte die Erwähnung vor V. 15. erfolgen, um die Reihen: Adam mit seinen gesetzlosen Nachkommen, Mose und die Unterthanen des Gesetzes, Christus und die Kinder der Erlösung, in ihrer wahren Ordnung hinzustellen. Aber eben hierdurch ging seine Parallele verloren, er bekam drei Glieder, wovon nur Adam und Christus als wahre Anfänger von Perioden gelten konnten; Jener der Sünde, Dieser der Gnade, Mose fast lästig in der Mitte stand. Er nun mußte dieser in der Parallele selbst ganz weggelassen werden, um die beiden Hauptperioden völlig anschaulich zu machen; nachdem aber dies geschehen, konnte er es nicht vermeiden, die Bedeutung anzudeuten, welche Mose habe, nehmlich als bloßes Mittelglied, eingetreten in die Periode der Sündigkeit, um die der Gnade vorzubereiten. Dadurch erhielt er jenen Ueberblick in seiner ganzen Klarheit, und erlangte doch die nöthige Vollständigkeit. Ist dieses richtig, so erklärt sich eben daraus sogleich das Νόμος παρεισῆλθε. Das Verbum bedeutet eigentlich daneben hineinkommen, und hat Gal. IV. 4. die Be-

deutung des Einschleichens, wie παρεισδῦναι Jud. 4. Diese behauptet nun nebst Aelteren auch Semler, gegen Beza's Einwendung von der öffentlichen Bekanntmachung des Gesetzes, theils aus dem beständigen Zwecke des Ap., das Gesetz zu verkleinern, theils daraus, weil jene Bekanntmachung ja nur die Juden angegangen sey. Aber wahrlich, so gering achtet P. das Gesetz Gottes nicht, und so unbedeutend erscheint ihm die Publication auf Sinai nicht, daß er es als eingeschlichen betrachten möchte. Nein, so wenig er es zulänglich glaubt für der Menschen Heil, so hoch achtet ers doch als göttliche Offenbarung. Dagegen Morus, Flatt, wollen es nichts weiter bedeuten lassen, als intravit, adesse coepit, wodurch die Präp. nichtsbedeutend würde; Heumann und Cramer: Es ist noch dazu gekommen zum natürlichen Gesetz, das die Menschheit schon hatte; Corn. a Lap. obiter et quasi furtim ad tempus breve intravit. Am beliebtesten ist Beza's Deutung: accessit ad morbum illum quo laborabant omnes homines illo unius peccato contaminati, in welcher mit kleinen Aenderungen übereinstimmen Balduin, Seb. Schmidt, Ch. Schmidt, Böhme, Rosenmüller, Koppe, Tholuck; wenig beachtet wird, was Grotius sagt: de transverso intervenit inter exordium peccati et exordium novae justitiae, und doch liegt hierin vielleicht die meiste Wahrheit. Nach dem vorhin Gezeigten ist das Gesetz nichts anders, es bildet keine Reihe für sich, sondern ein Mittelglied, es ist zwischen die beiden Hauptreihen hineingeschoben, nur als Vorbereitung der Menschheit auf den wirklichen Uebergang aus der ersten in die zweite, und dies drückt παρεισῆλθεν aus. — ἵνα — παράπτωμα. παράπτ. und ἁμαρτία im folg. Satze sind ganz gleich, und können sowohl das Sündigen, die Vergehungen, als auch die Sündigkeit bedeuten; πλεονάζειν häufiger, größer seyn, werden, auch wohl sich so offenbaren. (VI, 1. 2. Kor. IV, 15. Phil. IV, 17. 2. Thess. I, 3.). Die Conjunktion nehmen die meisten Ausleger nach Chrysost. und Theodorets Vorgang als Folgepartikel, und geben ohngefähr diesen Sinn: Das Hinzukommen des Gesetzes hat die Folge

gehabt, daß des Uebertretens noch mehr geworden ist, oder: daß die Sünde wegen dazu gekommenen göttlichen Gebotes noch schwerer geworden ist; oder auch: daß die Sündigkeit sich noch auffallender offenbart hat. Aber wenn man so erklärt, so wird der Hauptsatz, der nur dadurch Gewicht erhalten kann, wenn er uns lehrt, welche Bedeutung das hinzugetretene Gesetz gehabt, im höchsten Grade nüchtern, und sagt nichts, was nicht Jeder schon gewußt habe, nehmlich die Einführung des Gesetzes. Daher ist die eigentliche, finale Bedeutung der Partikel festzuhalten, wie Augustin gethan. Es war der Zweck der Gesetzeinführung, daß es so kommen sollte. Dies läßt sich so verstehen: Die Sünde war nun einmal da, und Gott wollte der Menschheit durch Christum, den zweiten Adam, helfen; aber um dies thun zu können, mußte er die Menschheit erst recht sündig werden lassen, damit sie zur Erkenntniß ihres Verderbens käme, und die dargebotene Erlösung annähme, und weil das Gesetz dies wirken konnte, führte ers in die Menschheit ein. In sofern war es wirklich Gottes Zweck, daß des Sündigens viel werden sollte, nehmlich um des höhern Zwecks, der Befreiung von der Sünde, willen. Etwas verschieden ist Augustins Auffassung: data est lex ad ostendendum, quantis quamque arctis vinculis peccatorum constricti tenerentur, qui de suis viribus ad implendam justitiam praesumebant. Vgl. auch Tholuck und Klee zu d. St. Den Gedanken, das Gesetz sey deßhalb gegeben, damit der Sünde mehr würde, scheinen die nächsten Worte mildern zu sollen, indem er zeigt, zu welchem herrlichen Ziele eben dies geführt habe. Ein sonderbarer Gedanke von Grotius ist es, οὗ mit dem lat. ubi zu vergleichen, und für Zeitpartikel zu halten, und Koppe und Rosenmüller hätten nicht darauf eingehen sollen. ὑπερπερισσεύειν soll offenbar eine Steigerung gegen das πλεονάζειν des Vordersatzes enthalten: wo die Sünde groß gewesen, da ist die Gnade noch viel größer gewesen. Das Verbum steht 2. Kor. VII, 4. noch einmal; aber noch besser würde ὑπερπλεονάζειν gepaßt haben, das sich 1. Tim. I, 14. ebenfalls von der göttlichen Gnade gebraucht findet.

Bei V. 21. kommt es darauf an, ob man das hier Vorgetragene vom rein historischen oder vom göttlichen Gesichtspunkte aus betrachten will. Im ersten Falle ist es Folge, im zweiten Absicht. ἡ ἁμαρτία ἐβασίλευσεν, die Sünde hat geherrscht, d. h. ihren verderblichen Einfluß geäußert; ἐν τῷ θανάτῳ. Man kann wegen des folgenden εἰς ζ. αἰών. versucht werden, mit Beza, Heumann, Cramer, ἐν für εἰς gesetzt anzunehmen, was so oft geschieht, und nach Vers 12. auch richtig ist; allein es ist nicht nothwendig. Auch dies läßt sich sagen: Die Sünde hat geherrscht durch den Tod, d. h. dadurch ihre Macht erwiesen, daß sie die ganze Menschheit dem Tode unterwarf, und dann steht διὰ δικαιοσύνης entgegen. So Grotius und die meisten Neuern. Jetzt aber ist es nicht mehr die Sünde, sondern die Gnade Gottes, welche durch die δικαιοσύνη herrscht, d. h. ihren heilbringenden Einfluß dadurch äußert, daß sie der Menschheit die δ. verleiht, und hiervon ist die Folge ζωὴ αἰώνιος; Vermittler der neuen Herrschaft aber Christus.

Sechstes Kapitel.

V. 1. Τί οὖν — πλεονάσῃ; Zwei Dinge treten hier sogleich hervor, uns über die Bedeutung dieser Worte, und somit auch des Folgenden überhaupt, in Klarheit zu setzen, die Formel τί οὖν ἐροῦμεν; deren sich Paulus zu bedienen pflegt, wenn er Einwendungen, oder überhaupt falsche Folgerungen aus dem, was er bereits gesagt, anführen will, um ihre Ungültigkeit zu zeigen; und der in den Worten ἵνα — πλεονάσῃ stark genug bezeichnete Hinblick auf V, 20. Die dort vorgetragene Lehre, durch die Größe der Sündigkeit erscheine die versöhnende Gnade Gottes in desto höherem Glanze, so gesund und rein sie an sich, und so heilbringend für zur Sinnlichkeit erwachende Gemüther, so unbegreiflich ist sie Ungeweihten, so unterworfen dem Mißbrauch bei unsittlicher Gesinnung. Der Fremde, Feindselige, glaubt hier einen Grund zu finden, die paulinische Erlösungslehre als ein Hinderniß der Sittlichkeit darzustellen, ein Ruhekissen für die Trägheit, eine Herausforderung zum Sündigen; und der unsittliche Mensch giebt ihm durch seinen Mißbrauch die Beweise an die Hand, indem er um so kühner sündigt, mit je getrosterem Munde er die Gnade in Christo bekennt. Daß dem wirklich so sey, kann uns die Reformationszeit lehren; daß es auch zur Zeit Pauli so gegangen, der Apostel also auch diese Worte mit Rücksicht auf wirklich Vorgekommenes ausspreche, davon kann uns auch

K. III, 5 — 8. in völlige Gewißheit bringen. Die Widerlegung der verkehrten Meinung: Wird Gottes Gnade verherrlicht durch der Menschen Sünde, so mag der Mensch nun sündigen, wieviel er will, er verherrlicht Gott, und ist also nicht strafbar, sondern wohl lohneswerth, beschäftigt den Ap. durch das 6te Kapitel, und wird uns durch manche Eigenthümlichkeit kein geringes Interesse abnöthigen. Aber in dieser Eigenthümlichkeit liegt auch der Grund, daß die ältere, dogmatisirende Auslegung nicht nur höchst Verschiedenes, sondern auch zum Theil sehr Sonderbares zu Tage gefördert hat, dessen Darstellung und Prüfung hier um so mehr entfernt gehalten werden muß, als der an Reichthum immer noch zunehmende Stoff uns die Pflicht auflegt, Alles, was unnöthige Weitläuftigkeit heißen könnte, zu entfernen. — Das Einzelne unsers Verses betreffend, scheint die Lesart ἐπιμένωμεν, die Griesbach aufgenommen hat, mehr Auktorität für sich zu haben, als die sonst ziemlich gleichgeltende Vulg. ἐπιμενοῦμεν, die überdies durch das vorangegangene ἐροῦμεν leicht erzeugt werden konnte. ἐπιμένειν mit dem Dativ bei etwas verbleiben, beharren; XI, 22. 23. Kol. I, 23.; bei der Sünde verharren, d. h. zu sündigen fortfahren, mit seinem Gemüthe der Sünde zugethan bleiben, und mit seinem Thun von diesem Sinne Zeugniß geben. ἵνα ist als Absichtspartikel zu fassen: Um die Folge eintreten zu machen, daß die Gnade sich herrlich erweise.

V. 2. enthält die Antwort, und zwar die vollständige; zuerst die Abwehrung jenes Gedankens durch das kräftige μὴ γένοιτο, dann das Argument, warum solch eine Folgerung falsch seyn müsse. Daß der Relativsatz causal zu fassen sey, daß πῶς die Ungereimtheit der Sache darstellen solle, auf welcher sein Argument beruht, daß die Stellung der Worte die beste und kräftigste sey, welche sich für diese Worte finden lasse, alles dies muß Jedem von selbst einleuchten. ζῆν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, in der Sünde leben, d. h. ihr ergeben seyn, zu sündigen fortfahren; εἶναι oder περιπατεῖν ἐν τ. ἁμ. hätte dasselbe ausgedrückt, ζῆν steht nur wegen des ἀποθνήσκειν, das vorangeht. Was es heiße, wenn er sagt ἀπεθάνομεν

τῇ ἁμαρτίᾳ, müſſen wir aus dem, was nachfolgt, von ihm ſelbſt lernen, und die Ausleger haben nicht wohl gethan, ſich hier bereits in weitläuftige Erörterungen einzulaſſen, zu deren Beurtheilung ihre Leſer hier noch nicht fähig ſeyn konnten. Was hier ſchon zu erkennen möglich iſt, iſt Folgendes: Erſtlich, Subjekt ſind die Gläubigen; dies lehrt die erſte Perſon, und der ganze Zuſammenhang. Zweitens, die Sache, von der er redet, wird von ihm als vergangen, und zwar durch den Aoriſt als einmal geſchehene Begebenheit bezeichnet; daher muß jede Erklärung, welche, wie die von Carpzov gegebene: justificatos mori quotidie peccato, das Sterben als dauernd bezeichnet, als falſch verworfen werden. Drittens, das Sterben kann nicht eigentlich, vom leiblichen Tode, verſtanden werden, ſondern muß entweder bloß tropiſch genommen, oder in der weitern Bedeutung gefaßt werden, in welcher es auch ſonſt vorkommt, wie zu V, 12. gezeigt worden iſt. Viertens, der Dativ kann entweder dasjenige bezeichnen, worauf das uneigentlich gefaßte Sterben ſich bezieht, oder die hervorbringende Urſache des Sterbens, mithin, wie V, 15. 17. anſtatt διὰ τῆς ἁμαρτίας geſetzt ſeyn. Beide Auffaſſungen haben Anhänger gefunden, und zwar die erſte mehr als die andere. Die gewöhnliche, faſt allen Auslegern gemeine iſt die: der Sünde abſterben, d. h. entſagen, für welche man allenthalben her Belege geſammelt hat. Die zweite theilt ſich in zwei Aeſte; die eine faßt den Sinn ſo: die Sünde hat uns einmal bereits den Tod gebracht, von dem wir nun durch Chriſtum erlöſt ſind, wie ſollten wir, ganz entgegen der menſchlichen Natur, die nie das will, was ihr verderblich iſt, uns ihr zum zweiten Male auf gleiche Gefahr hingeben? So, wie es ſcheint, Semler, ſo Roſenm.; die andere ſupplirt hier aus dem Folgenden σὺν χριστῷ, und will den Sinn wahrnehmen: Wir haben zugleich mit Chriſto, der ja unſere Strafe trug, die Strafe der Sünde erduldet, d. h. wir haben uns ſo zu betrachten, als hätten wir das, was Chriſtus duldete, ſelbſt geduldet; wie ſollte dieſe Betrachtung uns noch erlauben, uns ihr abermals zu ergeben? So Cramer, Flatt, deſſen ausführliche Darſtellung nachzuleſen iſt. Aber

schon dies Suppliren aus dem Folgenden wird uns etwas bedenklich machen. Nach unserer Regel, das Einfachere vorzuziehen, so lange dessen Beibehaltung durch nichts gehindert wird, behalten wir für jetzt die Betrachtung des Dativs als wahren Dativs bei, und finden hierin den freilich noch nicht klaren Gedanken: Wir sind gestorben in Bezug auf die Sünde, und da wir dies sind, ist es undenkbar, daß wir noch ferner in ihr leben sollten. Dabei müssen wir uns für jetzt begnügen.

V. 3. Die Part. ἢ mit der Frage: oder wißt ihr nicht ꝛc. lehrt uns hier den Beweis erwarten, daß die Gläubigen für die Sünde todt seyen; und wirklich soll, was P. giebt, als ein solcher dienen. Dabei mag bemerkt werden, daß der eigentlich wissenschaftliche Beweis nur aus der Idee des Christen geführt werden konnte, indem gezeigt wurde, wie der Begriff dieser Idee einen Menschen bezeichne, der aus reinem Hasse gegen die Sünde sich an Christum angeschlossen habe, um aus seiner Hand die Erlösung von der Sünde, die er sich selbst nicht geben könne, anzunehmen, und wie eben daher ein Beharren bei der Sünde, oder neue Hingabe an dieselbe schlechterdings unmöglich sey, indem ja durch sie das Wesen des Christen geradezu aufgehoben werde. Einen solchen Beweis giebt uns nun freilich P. nicht, konnte ihn auch wohl so wenig geben, als die Mehrzahl wenigstens seiner Leser ihn gefaßt haben würde. Doch auch der Beweis, welchen er giebt, wird sich uns als ein solcher zeigen, der aus dem Begriffe des Gläubigen selbst, nehmlich wiefern derselbe ein getaufter Christ ist, abgeleitet ist. Das Subjekt seines ersten Satzes ist ὅσοι — χριστόν, d. h. wir alle*), die wir durch die Taufe in die Zahl der Gläubigen an Christum aufgenommen sind, wir, die getauften Christen. Dies der allgemeine Sinn; was bedeutet aber βαπτίζειν εἰς χριστόν? Da es hier im Subjekte steht, und das, was darin liege, erst im Präd. erklärt werden

*) Daß ὅσοι weder s. v. a. οἵτινες (Koppe), noch stärker als dies (Tholuck), sondern das einzige hier mögliche Wort sey, verdrießt mich bemerken zu müssen.

soll, so wird man den Ausdruck so nehmen müssen, wie er von Jedermann verstanden werden konnte, also, wie Tholuck richtig bemerkt, wie βαπτ. εἰς τὸ ὄνομά τινος, Matth. XXVIII, 19., obwohl ὄνομα hier fehlt, dessen Gebrauch bei den Proselytentaufen Tholuck bemerklich macht. Ob nun hier nach der gewöhnlichen Ansicht der Glaube und das Bekenntniß, oder wie Th. meint, mehr die Theilnahme an dem, εἰς ὃν die Taufe erfolgte, verstanden werden müsse, wird sich kaum mehr ermitteln lassen, da weder eine Erklärung darüber im N. T. vorhanden ist, noch eine Nachricht sonst, was man gleich Anfangs dabei gedacht, irgendwo zu finden; auch 1. Kor. I, 13., X, 2. XII, 13., worauf Th. sich beruft, geben keine klaren Begriffe. Soviel dürfen wir mit Sicherheit dabei denken: den Akt des Untertauchens (das war ja ursprünglich die Taufe) an Jemand vollziehen, um ihn dadurch entweder zum Bekenner oder zum Theilnehmer der Wohlthaten Christi einzuweihen. Wir alle, sagt er also, an welchen dies geschehen ist, ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Die Erklärer stimmen fast alle darin überein, daß sie bei diesen Worten an das denken, was die Christen bei ihrer Taufe gethan haben; und daher ihre Deutungen von dem Bekenntnisse, daß Christus für unsere Sünden gestorben sey; von der Verpflichtung, gleichsam mit ihm zu sterben, durch Verlassung der Sünde, oder sich so zu betrachten, als seyen sie mit ihm gestorben; von der Gemeinschaft an seinem Tode, welche sie in der Taufe eingegangen, u. s. f. Wenn mich aber nicht alles täuscht, so müssen die folgenden Verse uns belehren, daß Paulus an nichts von diesem allen, sondern an das gedacht, was in der Taufe mit dem neuen Gläubigen geschehen sey, also an die symbolische Bedeutung, welche der Taufhandlung gegeben werden könne. Das Untertauchen des Leibes ins Wasser nimmt er als ein Bild des Ertränkens, Tödtens, dargestellt am Körper, um den Tod des alten, unsittlichen Wesens, welcher im Innern vorgehen müsse, abzubilden, und um so leichter vorstellbar an jenem, als der Quell und Sitz der Sünde nach P. der Körper ist. Der Mensch, der sich dem Glauben an Christum hingiebt,

muß mit ihm sterben, seinem sündlichen Wesen nach, und dieses Todes Bild, und öffentliche Erklärung nach Außen hin ist die Taufe; wer also getauft ist, der ist gestorben mit Christo, und hat sich durch die Taufe, da er sich untertauchen ließ, als einen Gestorbenen erklären lassen, also kein Recht mehr, das Leben, das ertödtet seyn soll, weiter fortzusetzen; ja der Idee nach, die hier auch P. zu halten scheint, ist es gar nicht mehr möglich. Daher, so gut an sich der Gedanke wäre: der Getaufte sey auf das lebendige Bekenntniß getauft, daß Christus für ihn gestorben, sein Tod also die wahre Erlösung sey, so glaube ich doch, daß wir hier den Sinn des Apostels nicht damit erreichen würden, sondern βαπτίζεσθαι εἰς τ. θ. vielmehr bedeute in seinen Tod eingetaucht, versenkt, d. h. durch den Akt des Untertauchens in die Gemeinschaft seines Todes versetzt worden seyn. Ist dieses, so erhält auch das ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ dadurch eine hellere Bedeutung. Es ist nehmlich auch dabei nicht an das zu denken, was der Mensch gethan, sondern was ihm geschehen sey; es heißt nicht der Sünde absagen, sondern sterben, durch Vernichtung des παλαιὸς ἄνθρωπος wie ers V. 6. nennt, aus aller Verbindung mit der Sünde gekommen, in Bezug auf sie gar nicht mehr vorhanden, eben so für sie verloren seyn, wie ein Todter für sie nicht mehr existirt. So nennt er ja auch Kol. II, 11. die Taufe τὴν ἀπέκδυσιν τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Es sind hohe Ideen, in denen sich dann Paulus hier bewegt, ein wahres Festhalten der Idee des Christen, und nur Wenige werden hier seinen Sinn ganz fassen; aber ich glaube nicht, daß Jemand mit Recht behaupten könne, sie seyen für Paulus zu hoch, oder liegen ihm zu fern. — Die Verschiedenheit in der Bedeutung der Präp. εἰς, welche sich bei dieser Erklärung hervorthut, darf uns von Annahme derselben nicht abhalten; nicht nur ist uns Aehnliches schon öfter vorgekommen, sondern sie findet auch für P. im Grunde gar nicht Statt, da jenes εἰς χριστὸν hier erst erklärt, also auch die Bedeutung der Präp. erst im Prädikat bestimmt werden soll.

V. 4. In V. 3. ist der ganze eigentliche Beweis enthalten,

daß der Gläubige für die Sünde todt zu achten sey; daher beginnen nun schon Folgerungen. Sind wir mit Christo gestorben, so sind wir auch mit ihm begraben, denn dies folgt nothwendig dem Tode nach; und die Taufe als Versenkung mochte auch als Bild des Begrabens gelten. Daher συνετάφημεν — θάνατον. Hier ist οὖν wirkliche Folgerungspartikel; εἰς τ. θάν., wiefern es den eigentlichen nervus probandi enthält, ist ohne Zweifel mit βαπτίσματος zu verbinden, nicht, wie Calov, S. Schmidt, A. gewollt, mit συνετάφημεν. Durch die Taufe in den Tod, d. h. wiefern wir in seinen Tod getauft, versenkt, sind, sind wir auch mit ihm begraben worden. Hiermit schließt der Beweis, daß der Getaufte vermöge seiner Taufe ein Todter sey; daß ers in Bezug auf die Sünde sey, ist noch nicht gezeigt. Hier kann man fragen, ob der Beweis richtig sey? Absolute Richtigkeit läßt sich darum nicht fordern, weil nur von einer symbolischen Handlung die Rede ist, aus deren Deutung diese Betrachtung des Christen fließen soll. Aber gestehen wird man müssen, daß, wenn die Taufe die Bedeutung habe, welche P. in sie hineinlege, wenn sie ein Bild des Todes sey, und an den Tod Christi erinnern solle, man allerdings wohl an den Getauften die Zumuthung richten konnte, da er mit eigenem Bewußtseyn den Akt der Taufe an sich geschehen lassen, also den in ihr liegenden Sinn als seine Ueberzeugung erklärt hatte, diese Ueberzeugung nun wirklich zu haben und zu üben, sich also so, wie jener Akt es mit sich brächte, zu betrachten. Nun aber fragt sich, ob die Taufe die Bedeutung hatte, die ihr P. beilegt? Ihm selbst scheint sie bleibend gewesen zu seyn, da er auch Kol. II, 11 f. dieselbe vorträgt, und andere Stellen wenigstens nicht streiten. Christus freilich scheint hieran nicht gedacht zu haben, wiefern aber er über die Bedeutung des Symbols keine Erklärung abgegeben hatte, mußte es auch Andern nach ihm freistehen, eine solche aufzusuchen, sobald nur diese dem Geiste seiner Lehre und Anstalt nicht entgegen war. Das ist aber diese Ansicht von der Taufe gar nicht; denn die Gesinnung, welche hier der Apostel an dieselbe knüpft, und um ihretwillen fordert, die soll aller-

dings ein Jeder haben, welcher des Christennamens theilhaft seyn will.

Im zweiten Theile des Verses wendet sich P. zur Darstellung der Absicht, in welcher das Symbol des Todes an den Gläubigen vollzogen werde. Wenigstens bei der Ansicht vom Vorhergehenden, welcher wir uns hingegeben haben, ist kein Grund, das ἵνα als Folgepartikel anzusehen. Der Satz in seiner nackten logischen Form würde nur seyn: Wir sind mit Christus begraben worden, um mit ihm wieder aufzustehen, P. jedoch hat ihn erweitert, und in Vorder- und Nachsatz zerfällt. Im Vordersatze wird die Auferstehung Christi als διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς geschehen dargestellt. Durch die Herrlichkeit des Vaters, d. h. durch seine Allmacht, indem der allgemeine Begriff der δόξα auch die δύναμις, durch welche die δόξα sich offenbart, mit einschließt. Aus der LXX. werden folgende Stellen passend angeführt: Jes. XII, 2. XLV, 24. In Ps. VIII, 3. steht αἶνος für עז, XXIX, 1. und LXVIII, 35. δόξα, doch ist der Sinn anders. Es ist bekannt, daß Christi Auferstehung im N. T. als Werk Gottes, seines Vaters, dargestellt zu werden pflegt. Doch hat die dogmatische Ansicht von der Person Christi hier einige falsche Auslegungen zuwege gebracht, nicht nur bei den Vätern, welche seine eigene Majestät, den Abglanz der väterlichen, dabei denken wollen, sondern auch noch bei Neuern; so will Beza, und nach ihm Erneſti in gloriam patris erklären, als stände διὰ für εἰς. Eben dahin kommt Carpzov, ob er gleich sagt in gloria, und διὰ für ἐν gesetzt nimmt, da er doch erklärt: ut nova in vita gloriam dei patris illustrem reddat. Nie aber wird zugegeben werden können, daß διὰ solche Bedeutungen habe. Andere nehmen die Präp. richtig, erklären aber die δ. τοῦ πατρὸς als eine vom Vater empfangene; so Ch. Schmidt. — Im Nachsatze ist περιπατεῖν, wie das hebr. הלך, wenn es tropisch zu fassen ist, gewöhnlich kein bloßes Seyn, sondern immer eine Handlungsweise, oder Art des Lebens, gut oder schlecht; nur 2. Kor. X, 3. scheint davon eine Ausnahme zu machen, die aber auch bei näherer Betrachtung schwindet. —

καινότητος ζωῆς, Neuheit des Lebens. Die Erklärung, es stehe für ζωὴ καινή, ist in sofern nicht unrichtig, als P. dies wirklich hätte sagen können, und wir am leichtesten durch: neues Leben übersetzen. Aber ein Unterschied ist doch. Da es ihm nehmlich hier darauf ankommt, die neue Beschaffenheit bemerklich zu machen, welche das Leben annehmen müsse, in dem wir hinfort wandeln sollen, so setzt er mit Absicht nicht ζ. καινή, wodurch dies nicht so hervorstechend ausgedrückt würde, sondern καινότης ζ., was diese Wirkung hat. Wir könnten sagen: ein Leben von ganz neuer Beschaffenheit. Da er nun dies als Zweck angiebt, um deßwillen wir mit Christus sterben, auch der ganze Zusammenhang nichts anders leidet, als einen bildlichen Verstand, nehmlich von besserer, umgewandelter Einrichtung dieses Lebens; so nehmen wir mit der Gesammtheit der neuern und der meisten älteren Erklärer die Worte von einer solchen an. Des Ap. Sinn ist also: Mit Christus sterben fordert auch Auferstehn mit ihm; jenes Sterben vernichtet das alte Leben, das Auferstehn bringt ein neues, dem vorigen entgegengesetztes. Jenes war unsittlich, so muß dieses sittlich seyn.

V. 5. Die Part. γὰρ lehrt uns die Worte dieses Verses als Grund oder Erklärung von V. 4. betrachten, und, genau genommen, werden diese beiden Begriffe hier ziemlich zusammenfallen. εἰ hat, wie so oft, die Bedeutung: wenn es wahr ist, daß ꝛc. ὁμοίωμα. Aehnlichkeit, wie V, 14. σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμ. Das Adj. σύμφυτος bezeichnet im Griech. in eigentlicher Bed. sowohl das zugleich, als das zusammen Gewachsene, und Verbundene; weiter gefaßt das Verwandte, Aehnliche. Um unsere Stelle zu beurtheilen, kommt es darauf an, wie man den Dativ τῷ ὁμ. fassen wird. Ist derselbe wirklicher Dativ, also abhängig von σύμφυτοι und nichts weiter zu suppliren, so wird σύμφ. τ. ὁμ. τ. θ. wörtlich nichts anders heißen können, als zusammengewachsen, oder verwachsen mit der Aehnlichkeit seines Todes, und davon der Sinn: ähnlicher Weise gestorben, wie Er. Eben dahin kommt Tholuck, Einer der Wenigen, welche den Dativ mit σύμφ. verbinden, nur daß er σύμφυτος geradehin durch ὅμοιος erklärt. Ist aber

der Dativ als lat. Ablativ, d. h. instrumental zu fassen, so muß αὐτῷ supplirt werden, und dann kann σύμφ. verschieden genommen werden. So nimmt es Chrys., und von Neuern Heumann als zugleich mit Christo gepflanzt, nehmlich in die Erde durch das Begraben, um, wie ein niedergelegter Keim, daraus aufzugehen, vgl. 1. Kor. XV, 37. 42.; die meisten Aelteren, desgl. Calvin, Carpzov, Chr. Schmidt, Cramer, Klee, als eingepfropft, eingepflanzt in Christum, und mit ihm gleichsam in Eins zusammengewachsen, um, wie der Rebe aus dem Weinstock, Nahrung und Leben aus ihm zu ziehn; noch Andere halten sich an die Bedeutung: zugleich geboren, oder entstanden, und nehmen dieselbe dann in weiterem Sinne von Verbindung überhaupt. So Erneſti, Morus, Rosenm., Flatt. Aber alle diese Auffassungen scheinen durch die Bemerkung fallen zu müssen, daß wir keinen Grund, ja kein Recht haben, αὐτῷ zu suppliren; eines Theils würde P., wenn er dies gedacht hätte, eher αὐτῷ gesetzt, und darnach αὐτοῦ weggelassen haben; andern Theils aber sind Constructionen, wie die hier erscheinende, auch im ächten Griechisch keineswegs ohne Beispiel. Daher thun wir ohne Zweifel besser, den Dativ τῷ ὁμοίωμ. von σύμφ. abhängig zu nehmen. Im Nachsatze hat ἀλλὰ etwas Auffallendes. Zwar ist diese Partikel im Nachsatze hypothetischer Perioden weder sonst noch im N. T. ungewöhnlich; vgl. 1. Kor. IV, 15. IX, 2. 2. Kor. IV, 16. XI, 6. XIII, 4.; aber auch hier, wie im Griech., sind die Vordersätze concessiv, und die Partikel beschränkend adversativ, wie das Lat. at. Der Gebrauch der Partikel in unserer Stelle ist daher im N. T. beispiellos; da der Nachsatz die Folge enthält in Bezug auf den Vordersatz, ἀλλὰ aber in diesem Zusammenhange weder seine ursprüngliche Bedeutung behalten, noch eine consekutive annehmen kann, so hält man es für ein Versicherungswort, und führt dafür aus der LXX. 1. Sam. XXI, 5. (6.) wo es für כִּי־אִם, und Hiob XXXII, 8. wo es für אִבָּן steht, an; aber freilich sind diese Stellen durchaus verschieden. Den Sinn, welcher ausgedrückt werden soll, be-

zeichnet unser: nun so werden wir auch ꝛc. oder: so werden wir ja doch auch ꝛc. Den Genit. τῆς ἀναστάσεως machen Vrzd, Grotius, Corn. a Lap., Marus, und die folgg. Anel. von τῷ ὁμοιώματι, welches deßhalb hier supplirt werden müßte, abhängig, obwohl Einige sich an dem Fehlen des Art. τῇ vor dem Genit. gestoßen haben, ein Mangel, der allerdings nicht zu übersehen ist. Daher ist Haumann, wie es scheint, durch Erasmus: erimus participes, geleitet, darauf gefallen, anzunehmen, P. habe aus Nachläßigkeit den Genit. gesetzt, als stehe im Vordersatz ein Wort, wie μέτοχοι statt σύμφυτοι, und, so aufgefaßt, scheint mir seine Ansicht eben nicht verwerflich, man müßte denn annehmen wollen, er habe σύμφ. selbst mit einem Genit. verbunden. Jetzt aber ist die Frage, was ist das für eine ἀνάστασις? Das Futur ἐσόμεθα scheint auf die Auferstehung des Leibes, die physische Erneuerung des Lebens, hinzudeuten, von der es Corn. a Lap., Morus, A. verstanden haben. Dies aber erlaubt der Zusammenhang nur dann, wenn auch V. 4. von dieser handelte, und in diesem Falle hat P. ganz vergessen, was er schreiben wollte, und spricht planlos von heterogenen Dingen. Zu solcher Annahme berechtigt uns aber nichts, da P. nirgends planmäßiger und geordneter schreibt, als hier; so kann das Futur allein ein solches Gewicht nicht auf uns haben, sondern die ἀνάστασις hier wird von der καινότης ζωῆς im vorigen Verse nicht wesentlich verschieden, der Gedanke des Apostels der seyn, aus der Gemeinschaft des Todes und Begrabenseyns folge auch die Gemeinschaft des Wiedereintritts in ein neues Leben. Nun seyen wir geistig mit Christo gestorben, also stehen wir auch geistig wieder mit ihm auf; und wie sein Leben vom irdischen verschieden sey, so müsse auch das unsrige fortan ein reines und himmlisches Leben seyn. An dieser figürlichen Erklärung der ἀνάστασις nimmt die Mehrzahl der Ausleger Theil. Nur wenige, Limborch, Koppe, Tholuck, Klee; sind der Meinung, man könne die eigentliche damit verbinden, und an die sittliche Umwandlung hier und die physische dort zugleich denken; ich gestehe aber, daß ich hierzu keinen Grund auffin-

den kann, und die letzte mir viel zu entfernt zu liegen scheint. Nach diesen Deutungen der ἀνάστασις richtet sich nun die, welche dem ἐσόμεθα zu Theil werden soll. Diejenigen, welche die ἀν. wörtlich nehmen, haben ein reines Futur, zu denen auch Eh. Schmidt gehört, welcher erimus quoque vitae Christi sanctae et beatae participes als Erkl. giebt; die, welche figürlich, übersetzen: wir sollen oder müssen, und meinen im Futur eine Andeutung der Nöthigung zu finden, wie, dasselbe zweite Person als Imperativ gebraucht wird, man vergleicht, aber unpassend, Luk. III, 14. u. a. St. So Heumann, Carpz., Cramer, Böhme, Rosenmüller, Flatt. Für absichtlich mit einer gewissen Doppelsinnigkeit, Zukunft und Nöthigung zugleich auszudrücken, gewählt hält es Koppe; Andeutung der immer noch fehlenden Vollendung dieser Auferstehung findet Bza; aber dies alles läßt sich nicht rechtfertigen; und Semlers Anmerkung: Futurum infert rationem erscheint mir als die sprachgemäßeste.

V. 6. Τοῦτο γινώσκοντες. Die grammatische Verbindung dieses Gliedes wäre mit dem Subj. des letzten Hauptsatzes: Wir werden Theilnehmer der Auferstehung seyn, die wir, oder weil wir wissen und bedenken. Dies ist aber nicht die logische; denn wir werden jenes nicht durch dieses. Betrachtet man aber die ganze Stelle V. 6—10., so wird man finden, daß in derselben eine weitere Ausführung von Vers 5. enthalten ist, woraus sich ergiebt, daß das Partic. anstatt des Tempus γινώσκομεν mit γὰρ gesetzt anzusehen sey: Wir erkennen nehmlich ꝛc. So auch Cornel. a Lapide. Dagegen nach Grotius Vorgange: modo hoc cogitemus et infigamus animo, Koppe, Rosenm., Tholuck, eine Ermahnung in diesen Worten finden wollen. Der παλαιὸς ἄνθρωπος wird aus Eph. IV, 22. Kol. III, 9., vollkommen deutlich. Es ist die alte, angeborne, im Leben ehedem ausgeübte, der Bekehrung zum Christenthume vorgängige Gesinnung. Die von den gelehrten Auslegern gemachten Bemerkungen, daß ähnliche Bezeichnungen auch bei den Talmudisten vorkommen, sind mit Danke anzunehmen, ohne deßhalb ge-

rade zu meinen, daß großer Gewinn aus dieser Kenntniß hervorgehe, da auch ohne dies die Vorstellung recht nahe lag. An den angeführten Stellen fordert der Apostel Ausziehung des alten Menschen, hier Kreuzigung: συνεσταυρώθη, und zwar zugleich mit Christus. Beides sind Bilder des völligen Aufgebens, der Vernichtung jener Gesinnung, damit sie fortan im Menschen zu seyn aufhöre; hier wird das Bild durch das Vorhergegangene hervorgerufen, und anstatt des allgemeineren Tödten, das speciellere Wort gesetzt, welches, mit dem der alte Mensch sterben soll, Christus am Kreuze getödtet worden war. Weiter scheint mir Paulus nichts damit gewollt zu haben, und wenn man Tholucks u. A. Anmerkungen zu dieser Stelle liest, so kann man sich nicht erwehren, zu fragen, was wohl P. denken würde, wenn er wüßte, was man ihn alles sagen läßt? Wenn übrigens an jenen Stellen die Ablegung des alten Menschen von den Christen gefordert wird, hier als geschehen; und wie von außen her gewirkt erscheint, so hat man hierin keinen Widerspruch zu suchen, indem die Verschiedenheit theils im Zweck beider Stellen, theils in dem Standpunkte liegt, den der Ap. jedesmal einnimmt. Dort Ermahnung, von der Betrachtung des Wirklichen, hier Darstellung vom Gesichtspunkte des Idealen aus. Ganz verfehlt ist Rosenmüllers Anmerkung: Sensus est, veteri illi et vitiosae sectionis rationi vim esse inferendam. Factum esse dicit, quod fieri debet. ἵνα — ἁμαρτίας. Wenig Wörter haben so verschiedene Erklärungen gefunden, als der Ausdruck: τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας. Die alten Ausleger, Orig., Chrys., Ambros., dann auch Corn. a Lap., Grotius, Calovius, meinen darunter die Gesammtheit der Sünden, die Sünde als ein Ganzes, wobei die einzelen Sünden als Glieder erscheinen, und mit diesen stimmen die meisten Neueren in sofern überein, als sie alle meinen, es sei mit diesen Worten die Sünde selbst, oder die Sündhaftigkeit gemeint; Weller: peccatum respectu operationis s. effecti. Wolf: quasi forma s. structura peccati, in quantum vetus homo eam refert, ut varios ejus ductus in actionibus externis conspicere liceat.

Neumann: die Sünde, als ein Leib betrachtet, der auch gekreuzigt, und dadurch getödtet und vernichtet, d. i. aller Lebenskraft beraubt werden muß. Aehnlich Flatt. Nach Schötgen iſt es ein bloßer jüdiſcher Pleonasmus für ἡ ἁμαρτία, worin Koppe beiſtimmt. Cramer bemüht ſich darzuthun, σῶμα bedeute das Weſen einer Sache, und dann τὸ σ. τ. ἁμ. nichts weiter als ἡ ἁμ., nur ſinnlicher und mahlender; möchte aber kaum einen Beweis führen können, zumal wo kein Gegenſatz da iſt, welcher nur Schein oder Form anzeigte. Endlich, wie um das Maß der Sonderbaren zu erfüllen, Klee: Ich dächte, wir ſetzen anſtatt des Weſens oder der Subſtanz, Weſenhaftigkeit und Subſtantialität und verſtehen nun, daß die Sünde jetzt nur noch wie ein ohnmächtiger Schatten, ein in Auflöſung und Verweſung begriffenes Seyn und Daſeyn, wie ein Schema [Schemen?] über die Erde ſchleiche." (!!) Abweichend verbindet Theodoret den Genit. mit dem Verbo: ἵνα ἀργὸν γένηται τῇ ἁμαρτίᾳ τὸ σῶμα. τοῦτο γὰρ εἶπεν, ἵνα καταργηθῇ κ. τ. λ. Nicht übel, wenn nur entweder ἡμῶν bei σῶμα ſtände, oder ein Gegenſatz gegen πνεῦμα Statt fände. Jetzt ſteht dies Wort für dieſe Auslegung zu iſolirt. Carpzov war geneigt, σῶμα als mancipium zu deuten, wie V. 16. 17. δοῦλοι τῆς ἁμ. vorkommen, aber weder Hebr. X, 5. noch auch Apok. XVIII, 13. dienen als Beweis, wenn gleich an letzterer Stelle Sklaven gemeint ſind; und noch weniger heißt VII, 24. τὸ σῶμα τοῦ θανάτου servitus peccati; abgeſehen, daß dann die Rede ganz tautologiſch würde. Auch die Deutung von σῶμα durch σάρξ, die ſich bei Roſenmüller findet, iſt unerwieſen. Noch bleibt eine Hauptanſicht, nehmlich σῶμα eigentlich, vom menſchlichen Körper, zu verſtehen; zu dieſer gehört Semler: corpus peccato olim assuetum; Böhme: corpus nostrum, quatenus est suasor et paene auctor peccati, mit Berufung auf VII, 18. 24. VIII, 10.; Tholuck: σ. ἁμαρτητικόν. Daß dieſe Anſicht, und zwar ſo, wie ſie von Böhme gefaßt worden, die richtige ſey, muß Jedem offenbar ſeyn, der weiß, wie P. gar wenig davon entfernt iſt, den Sitz der Sünde in die körperliche Natur zu verſetzen.

Zwar ist Ph. III, 21. σῶμα τῆς ταπεινώσεως und σ. τῆς δόξης nichts anders als ταπεινὸν und δεδοξασμένον, aber auch VII, 24. ist σ. τοῦ θανάτου nicht θνητόν, sondern, wie sich seiner Zeit offenbaren wird, der Leib, welcher Ursache am θάνατος ist. Und eben so wird hier σ. τ. ἁμ. ein Leib seyn, welcher zum Sündigen führt, Ursache des Sündigens für den Menschen wird. καταργεῖν, das Mehrere destruiren übersetzen; heißt nicht sowohl zerstören, als vielmehr unthätig machen, so daß der eigentliche Sinn des Apostels dieser zu seyn scheint, unser altes Wesen sey mit Christo gekreuzigt worden, damit der Leib seines Einflusses oder Vermögens, uns zur Sünde zu verleiten, beraubt würde. Die Worte τοῦ — τῇ ἁμαρτίᾳ bezeichnen den Zweck von jenem Erfolge, also den höhern Zweck, die Befreiung vom Dienst der Sünde. Sünde ist auch hier nicht Handlung, sondern dasjenige in uns, was uns zum unsittlichen Handeln reizt und drängt, aufgefaßt als etwas von unserm eigentlichen Wesen Geschiedenes. Bei δουλεύειν hat man sich zu hüten, daß man in dem Worte nicht zuviel, nicht eine Erklärung des Apostels finden wolle, daß der Zustand des Sünders eine Knechtschaft sey. Er könnte dies sagen; aber da auch δοῦλος θεοῦ und δουλεύειν θεῷ gesagt wird, so liegt in dem Worte nur der Begriff der Hingegebenheit, ohne Beimischung der Nebenvorstellung des Unwürdigen der Sklaverei. Uebrigens ist unsere Stelle zu beachten, weil sie uns zeigt, wie auch für Paulus der sittliche Zweck der Erlösung Christi über allen anderen Zwecken stehe, und wie, spricht er auch nothwendig immer zuerst von jener, weil ohne dieselbe seiner Ueberzeugung nach der Mensch nicht besser werden kann, auch eine Gewinnung der göttlichen Gnade durch eigenes Wirken unmöglich ist, er dennoch nie vergesse, zu welchem Ziele uns die Wohlthat führen solle, welche in Christo Gott Allen erwiesen habe. Noch Eine Bemerkung drängt sich auf. Es scheint nehmlich, als stelle der Ap. die Gewalt des σῶμα, uns zur Sünde zu bringen, nicht als eine absolute, sondern abhängig vom Leben des παλαιὸς ἄνθρωπος dar; woraus folgen würde, daß mit seinem Untergange auch jene Macht gebrochen wäre,

für den Menschen also, welcher in der Taufe dem alten Menschen mit Christo gekreuzigt habe, diese Macht vernichtet, also auch die Dienstbarkeit unter der Sünde völlig aufgehoben sey. Aehnliches werden wir VII, 25. und an einigen Stellen des VIII. Kap. zu bemerken Gelegenheit finden.

V. 7. Zum richtigen Verstehen dieses Verses wird erfordert, daß man seinen Zusammenhang mit Vers 6. gehörig fasse. Hier ist der Gedanke ausgesprochen worden, daß durch die Kreuzigung des alten Menschen der Leib der Sünde außer Kraft gesetzt, die Dienstbarkeit der Sünde für uns aufgehoben sey. Dieses soll V. 7. zum Beweise dienen; schon darum also muß er allgemeiner seyn als V. 6., und da zum Subj. ὁ ἀποθανὼν keine Bestimmung weiter hinzugefügt ist, so ist dieses, also auch der Satz, in völliger Allgemeinheit zu fassen, und alle Auslegungen, welche dies nicht thun, sondern zum Subjekt etwas hinzudenken, sind als willkührlich und falsch anzusehen. Paulus spricht einen allgemeinen Satz aus über Jeden, der gestorben sey, den Obersatz des Schlusses, welcher in Vers 6. ausgesprochen war. Untersatz ist, eben dorther zu entlehnen: Durch die Taufe sind wir mit Christo gestorben. Daraus folgt nun auch, daß das Prädikat des Obersatzes mit dem Prädikat des Schlußsatzes: wir sind der Sünde nicht mehr unterworfen, wesentlich einerlei seyn, also der Sinn der Worte δεδικαίωται ἀπὸ τ. ἁμ. seinem wesentlichen Inhalte nach Jenes bedeuten müsse. Nun würde nichts passender seyn, als ἠλευθέρωται ἀπὸ τ. ἁμ., und dies muß in den wirklich ausgesprochenen Worten zu finden seyn. Aber da δικαιοῦν nicht befreien heißt, würde es Unrecht seyn, ihm an dieser Stelle allem Gebrauch entgegen diese Bedeutung beizulegen, was freilich Viele, Ch. Schmidt, Koppe, Rosenm., Tholuck, Klee, gethan haben. Vielmehr ist zu suchen, wie der geforderte Gedanke in diesen Anderes bedeutenden Worten liegen könne. Versucht ist Manches worden, mit Hülfe der Bedeutungen des Freisprechens (Cramer, Böhme, Flatt), Strafens (Carpzov, Semler), u. A. Nichts davon hat mir völlig genügt. Vielleicht ließe sich die Sache so denken: δικαιοῦν heißt wesentlich:

gerecht, schuldlos machen, also der durch Sünde verdienten Strafe entledigen; so, ebenfalls mit ἀπὸ verbunden, auch Apg. XIII, 38 f. Der Tod ist Sünden-Lohn und Strafe. So lange nun der Mensch lebt, bleibt nicht allein der Anspruch der Sünde an ihn, sondern auch seine Unterworfenheit unter die Strafe. Ist er aber gestorben, so hat er die Strafe gelitten, also seine Schuld gebüßt, ist also in sofern nun schuldlos oder δίκαιος, und zwar, wenn man ἁμαρτία hier als die Sünde nimmt, die er begangen, δίκαιος ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Nun sind wir mit Christo gestorben, also sind auch wir δίκαιοι ἀπὸ τ. ἁμ.; hier offenbart sich freilich wieder eine Begriffsverwechselung in dem Worte ἁμαρτία, wiefern es für unsere Stelle die bei V. 6. bemerkte Bedeutung haben muß, im allg. Satze aber die der Sündenschuld hatte, und schwerlich eine andere haben kann. Aber solche Verirrungen kommen, wie wir wissen, bei P. vor, und können keinen Grund abgeben, Erklärungen zu verwerfen, wenn sich sonst dieselben als richtig darstellen.

V. 8. hat in den Worten gar keine Schwierigkeit; aber von neuem entsteht hier die Frage, ob das συζῆν, das hier, wie εἶναι V. 5. im Futur erscheint, vom geistigen, schon hier beginnenden, oder vom einst zu hoffenden physischen Leben zu verstehen sey? Daß das Futur allein keinen Beweis dafür abgebe, ist oben gezeigt worden; wie aber das πιστεύομεν, der Ausdruck des Vertrauens, der Zuversicht? Kann hier noch ein Beweis Statt haben, daß wir als Gestorbene, nur geistig mit Christo leben sollen? Und wenn Vers 9. die Rede davon ist, daß er nicht wieder sterben kann, und dies als Grund unserer Lebensgemeinschaft mit ihm aufgestellt wird, dürfen wir uns dieselbe nur als eine geistige und sittliche vorstellen? Oder ist vielmehr der Gedanke des Verses dieser: Auf unserer Theilnahme am Tode Christi ruht auch unsere Hoffnung einer Theilnahme an seinem Leben, das unvergänglich ist, also unsere Erwartung eines künftigen unvergänglichen Lebens? Wirklich ist dies die Ansicht vieler Ausleger gewesen; als Grotius, Turretin, Heumann, Semler, Flatt, während Andere, Beza,

Balduin, Calov, Weller, Est, Cramer, Morus, Koppe, auch hier nur an die Veränderung unsers geistigen Lebens gedacht wissen wollen. Wir müssen untersuchen. Ein Argument gegen die physische Deutung könnte man daraus herleiten, daß, wie das Sterben, so auch das Leben geartet seyn müsse; nun sey das Sterben geistig gemeint, also könne auch das Leben nur so verstanden werden. Doch kann man bei einem Schriftsteller, wie unser Apostel, der es mit der Schärfe der Begriffe so sehr genau nicht nimmt, auf diesen Grund vielleicht nicht sehr fest bauen. Wir sehen aber, daß Eins von Zweien möglich sey, entweder unsere Stelle enthalte eine neue Folgerung aus unserer Theilnahme am Tode Christi, oder die Fortsetzung der mit τοῦτο γινώσκοντες angefangenen Beweisführung. Ihrer Form nach kann sie eine Folgerung enthalten, auch δέ, obwohl es keineswegs igitur bedeutet, wie Manche wollen, ist doch im Falle, wo von Folgerung zu Folgerung fortgeschritten wird, ganz usuell, steht also nicht entgegen. Ist aber eine neue Folgerung vorhanden, so ist die physische Erklärung die richtige. Daß sie aber nicht da sey, dafür spricht, daß die mit τοῦτο γινώσκοντες begonnene Entwickelung noch nicht vollendet ist, wenn aber das Stück εἰ δὲ — συζήσομεν ihr noch zugehört, eben dadurch vollendet wird. Will man auch hier entgegensetzen, daß P. es mit der Vollständigkeit seiner Darstellungen nicht genau zu nehmen pflege, so dient zur Antwort, daß dies zwar wahr sey, aber etwas Anderes doch sey, in Fällen, wo sich das Erforderliche nirgends finde, den Mangel eingestehen, und etwas Anderes, das Vorhandene von der Verbindung losreißen, und anders deuten. Demnach scheint es, als dürften wir keine neue Folgerung, sondern nur Fortsetzung der angefangenen Darstellung annehmen. Ist aber dies, so tritt wieder ein solches Verhältniß von V. 5. und V. 8. ein, daß entweder beide physisch, oder beide moralisch verstanden werden müssen. Die Gründe für moralische Deutung der erstern Stelle sind an ihrem Orte vorgetragen worden; aber freilich, müßte die vorliegende unausweichlich physisch genommen werden, so würde auch jene dem Ueberge-

wichte dieser folgen müssen. Solch ein Uebergewicht aber kann ich nicht entdecken, im Gegentheil Manches für die moralische Deutung. Dahin gehört das ζῆν τῷ θεῷ V. 10.; dahin V. 11., offenbare Folgerung aus dem Bisherigen; dahin das ἐκ νεκρῶν ζῶντας Vers 13., und ich sehe durchaus nichts weiter für die andere Deutung, als das Wort πιστεύειν. Daher kann ich mich nicht dazu entschließen, die physische Deutung anzunehmen, sondern bleibe bei der geistigen. Aber was will doch hier πιστεύομεν? Mir scheint, P. habe aus der Acht gelassen, daß er hier eigentlich wider die spricht, welche meinen, es solle der Mensch zu Verherrlichung der göttlichen Gnade in der Sünde beharren, und spreche hier nur in der Absicht, darzuthun, daß wir durch Christum zum sittlichen Leben kommen können, daß wir sichere Hoffnung haben, aus der Gewalt der Sünde ganz heraus zu kommen; rede also zu solchen, welche dies wünschen, nicht mehr zu denen, welche Mißbrauch treiben mit der Lehre von der Gnade. Diese Wendung der Gedanken aber mußte πιστεύειν und das Futur zur Folge haben. — Vielleicht aber auch, wie wir gesehen haben, daß im Begriffe des Todes sich die Vorstellungen des leiblichen Todes und der geistigen Erstorbenheit, sammt ihrer Folge, der Unseligkeit, fast unzertrennlich verbunden haben, hat auch in dem des Lebens eine ähnliche Verknüpfung Statt gefunden, so daß Paulus, wenn auch hier nicht ganz am rechten Orte, und daher nur vorübergehend, der Hoffnung auf die Zukunft mit gedenkt. Eine solche Verbindung beider Deutungen haben Hunnius, Pareus, S. Schmidt, Ch. Schmidt, Böhme, Rosenm., Thyluck, Klee, für das Beste gehalten.

V. 9. Die Worte haben hier gar keine Schwierigkeit; das Wissen, daß Christus ꝛc., wird als Grund dargestellt, warum wir glauben, daß wir mit ihm leben werden. Der letzte Theil: θάνατος — κυριεύει ist bloße Wiederholung des ersten, οὐκέτι ἀποθνήσκει; doch wird die Unmöglichkeit, daß er nochmals sterben könne, durch das οὐκέτι κυριεύει stärker hervorgehoben. Einmal, als Christus die Sünde der Menschen trug, hatte der Tod eben deßhalb Macht über ihn; nachdem dies

geſchehen, eine zweite Sühnung aber nicht erfordert wird, kann er über ihn, den Sündloſen, keine Gewalt mehr üben. Wie fern dies aber für uns einen Grund zu dem Glauben darbiete, daß wir mit ihm leben werden, ſagt P. gar nicht. Er ſcheint ihn darin zu finden, daß wir überhaupt Eins mit ihm geworden ſeyen, indem wir mit ihm geſtorben. Sonderbarer Weiſe glauben die meiſten Ausleger aus dieſen Worten parämetiſche Anwendungen ziehen zu müſſen, wozu man keinen Grund findet, wenn man den Zuſammenhang mit V. 8. bedenkt.

V. 10. ſoll wieder dazu dienen, das V. 9. über Chriſtum Geſagte zu erweiſen oder zu erklären. Ὃ γὰρ — ἐφάπαξ. Daß hier nach ἀνέθανε, nicht nach ἁμαρτίᾳ zu interpungiren ſey, fällt in die Augen. Der Sinn iſt: den Tod, den er erduldet hat, den hat er τῇ ἁμαρτίᾳ erduldet, und es iſt durchaus nichts nöthig, eine Auslaſſung der Präp. κατὰ zu denken. Die Conſtr. iſt griechiſch und paulinisch, vgl. Gal. II, 20. Bei τῇ ἁμαρτίᾳ muß die Ueberſetzung den Dativ beibehalten, der zu Erhaltung der Parallele zwiſchen Chriſtus und der Chriſtenheit, die ja darin liegt, daß Beide τῇ ἁμαρτ. geſtorben ſind, unentbehrlich iſt. Durch die Erklärung geht dieſelbe verloren, denn es offenbart ſich, daß Beide in höchſt verſchiedenem Sinne τῇ ἁμ. geſtorben ſind, ja von Chriſtus dies gar nicht geſagt worden wäre, wenn P. nicht die Parallele hätte ziehen wollen. Wie die Menſchheit als todt für die Sünde gedacht werde, haben wir bei V. 2. geſehen; in dieſem Sinne kann P. dies nicht von Chriſtus behaupten, den er gewiß weder als ſündig, noch auch als fähig zu ſündigen, und durch den Tod daher dem Einfluſſe der Sünde entnommen, denkt. Wie aber denkt er ſichs? Bekannt macht er nur Eine Anſicht vom Tode Chriſti, nehmlich zur Büßung der menſchlichen Sündenſchuld; daher auch Grotius, Heumann, Carpzov, Roſenm., Koppe, es von dieſer verſtanden haben. Mehr Beziehung zu dem ἀποθνήσκειν τῇ ἁμ. auf menſchlicher Seite hat die nach Chryſ., Theod., von Corn. a Lapide, Calov, Böhme, angenommene Deutung: ad peccatum in nobis mortificandum et abolendum. Beide verbunden finden ſich bei Flatt. Ganz

unbestimmt ist Cramers: der Sünde wegen, aber gemeint wahrscheinlich wie die obigen Erkl. Außer diesen giebts noch eine andere Ansicht, welche Semlers peccati quasi jure sic poscente zu enthalten scheint, und Tholuck angenommen hat. Wiefern nehmlich Christus die Sünde der Menschheit auf sich genommen hatte, hatte die Sünde Macht und Recht, den Tod von ihm zu fordern und über ihn zu verhängen. Daß dieses wegen des Schlusses von Vers 9. am besten passe, ist gewiß; aber wie P. es gedacht, kann, meines Erachtens, gar nicht mit Sicherheit ermittelt werden. Wahrscheinlich so unbestimmt, wie die Worte ausgedrückt sind, so daß alles Gesagte darin enthalten seyn kann, Nichts davon ausschließlich darin enthalten ist. Das Adv. ἐφάπαξ hat seinen besondern Nachdruck, indem es gerade das enthält, worauf es hier im Zusammenhang ankommt. Einmal hat Christus sterben müssen, aber nachdem dies geschehen, ist die Sünde gebüßt, und hat keine Forderung mehr an ihn, also auch der Tod keine Macht mehr über ihn. Gerade hierin also liegt der Beweis für den Satz V. 9. ὃ δὲ ζῇ — θεῷ, sein jetziges Leben, denn dieses ist gemeint, lebt er Gott. Dieser Satz gehört nicht mehr zum Beweise, sondern ist theils um des Gegensatzes, theils um der Paräneſe willen, welche der folg. Vers enthält, hinzugefügt, und aus diesem Gesichtspunkte zu erklären. Es folgt aber daraus, daß alle diejenigen Erklärungen, welche auf Andeutung seiner jetzigen Unsterblichkeit und Seligkeit hinauslaufen (z. B. Koppe, Böhme), sogleich zu verwerfen sind, denn sie haben mit dem paränetischen Zwecke nichts gemein. Vielmehr wird hier die Bedeutung gelten müssen, die sich auch Vers 12., 2. Kor. V, 15. findet, daß nehmlich ζῆν τινι heiße für Jemand leben, d. h. so leben, daß man nicht sich selbst und seine Interessen, sondern den Andern und dessen Zwecke bei seinem Handeln berücksichtigt und zur Richtschnur nimmt. Nun könnte es zwar an uns für sich befremden, daß von Christus gesagt werde, in seinem jetzigen Leben befördere er Gottes Zwecke, die er ja doch in seinem Erdenleben recht eigentlich schon gefördert hat; auch möchte die Bemerkung Justinians,

daß er auf Erden Gott und uns gedient, setzt aber Gott allein, das Befremdende kaum aufheben; aber es muß bedacht werden, daß der paränetische Zweck vorwaltete, welcher kein anderer war, als zu zeigen, wie das neue, dem Leben Christi ähnliche Leben der Gläubigen eben darin bestehe, daß diese nun in ihrem ganzen Thun und Lassen Gottes Willen folgen, Gottes Zwecken dienen. Ohne daher das frühere Leben Christi auszuschließen, zeigt er um seiner Parallele willen nur auf dies gegenwärtige hin, und bezeichnet es so, daß er Gleiches auch von seinen Lesern fordern kann.

V. 11. enthält die Anwendung des eben Gesagten auf das Leben der Gläubigen, oder den Schluß aus dem Vorhergehenden. Darum aber braucht λογίζεσθαι noch nicht schließen zu heißen, indem die Andeutung der Folge schon in οὕτως enthalten ist. Die Weglassung des εἶναι nach νεκροὺς μὲν scheint durch sehr bedeutende Auktorität, welche hier einzig entscheiden kann, gerechtfertigt. Dieses νεκροὺς ist wieder ganz wie V. 2. zu fassen; der Sinn also: Eben so betrachtet auch Ihr euch als todt in Bezug auf die Sünde, als Solche folglich, an welche die Sünde gar kein Recht mehr hat. Das folgende ζῶντας δὲ τῷ θεῷ haben die meisten Ausleger dadurch verdorben, daß sie übersetzen: daß Ihr leben müsset. Damit wird gerade das Wesentliche der pauliniſchen Auffassung, welche hier ganz ideal ist, weggewischt. Es ist hier nicht die Rede von dem, was der Christ thun soll, sondern wie er, sobald er einmal den Glauben und die Taufe angenommen, sich zu betrachten hat. Aus dieser Betrachtung als eines Todten in Bezug auf die Sünde, aber Lebenden für Gott, folgt dann, daß er fortan nicht sündigen dürfe. Der Beisatz ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, nach welchem die Worte τῷ κυρίῳ ἡμῶν sehr starke Auktoritäten gegen sich haben, ist, wie fast immer, etwas dunkel, wenn man ihn auf bestimmte Begriffe bringen will. Verbunden kann er werden 1) mit λογίζεσθε, betrachtet Euch so in Christo, was den Sinn geben würde, wiefern ihr ἐν χριστῷ, d. h. Christen, mit Christo in Gemeinschaft, seyd. Gegen den Gedanken wäre nichts zu sagen, aber die Entfer-

nung der Worte von einander würde entgegenstehen. 2) Mit ζῶντας τῷ θεῷ; nicht mit θεῷ, was Koppe für möglich hält, weil ja doch gesagt werde θεὸς ἦν ἐν χριστῷ, denn dann müßte der Artikel vor ἐν χ. stehen; der Sinn aber, welchen Koppe in diesem Falle darin findet, dum vivitis in Christi honorem, in honorem ipsius dei vivitis würde nicht aus der Verbindung hervorgehen, sondern nur eine andere Fassung der Verbindung mit ζῶντας seyn, die vollständiger so ausgedrückt werden könnte: ζῶντας τῷ θεῷ ἐν τῷ ζῆν χριστῷ. Die Verbindung mit ζῶντας, welche die gewöhnliche ist, läßt eine doppelte Auslegung zu, eine instrumentale, und eine, die ich mystisch nennen möchte. Jene stellt Christum als Ursache, oder Vermittler dieses Lebens vor, ohne Bestimmung der Art und Weise, wie er dies bewirke, daher auch die Auslegung dieselbe nicht bestimmen darf. Deshalb kann ich weder Morus: per doctrinam, noch Flatt: adjuvante J. Ch., beistimmen, denn beide fügen die Bestimmung hinzu, welche ihnen von ihrem Standpunkt aus zu passen scheint. Die mystische Deutung setzt das Leben für Gott in die Gemeinschaft, welche die Gläubigen mit Christo haben, als aus ihr hervorgehend; der Sinn: als Solche, welche ἐν χ. sind. Diese Ansicht, nur verflacht, liegt in den Auslegungen Koppes: tamquam asseclae Ch. J., Rosenm.: ad exemplum Ch. J.; auch in der Ammonschen durch πνεῦμα χριστοῦ ἔχειν VIII, 9. deo vivere duce et auspice Christo, scheint sie sich zu finden. Endlich 3) ist auch mit beiden Gliedern νεκροὺς — θεῷ Verbindung möglich, bei welcher die Deutung dieselbe ist, wie im zweiten Falle. Annehmbar ist auch diese Verbindung, denn wohl konnte P. sagen, entweder: durch Christum sind wir der Sünde todt, und leben Gott, oder: vermöge der Gemeinschaft, welche wir mit Christo haben, sind wir beides. Es ist daher nicht mit voller Gewißheit zu bestimmen möglich, welche von beiden Verbindungen er gedacht; etwas gefälliger ist die erstere mit ζῶντας allein; hinsichtlich des Sinnes glaube ich mich für den mystischen entscheiden zu müssen.

V. 12. Nachdem nun in dem Bisherigen die Ansicht entwickelt und begründet worden, welche der Christ als solcher von sich selbst zu fassen habe, so wird jetzt die Folgerung herausgezogen, durch welche der V. 1. frageweise aufgestellte Gedanke, der Mensch dürfe sündigen, um der Gnade desto größern Spielraum zu verschaffen, völlig beseitigt wird. *Μὴ — σώματι.* Die Sünde herrsche nicht. Wiefern diese Rede paränetisch ist, also sich an des Menschen eigenen Willen und Freiheit richtet, läßt sich gegen die mehr deutsche Form: Laßt die Sünde nicht herrschen, nichts einwenden; doch an und für sich haben wir hier nur die Erklärung, daß nach dem, was gesagt worden, sie nicht herrschen dürfe. Wenn Chrysost. und A. eine Absicht darin finden, daß P. nicht *τυραννεύειν* sondern *βασιλ.* gesetzt, so gehen sie wohl zu weit; aber was sie daraus ableiten, daß nehmlich die Herrschaft der Sünde darin bestehen würde, wenn der Mensch sie, d. h. die inwohnende böse Lust, gewaltig werden, und in That übergehen lasse, darin treffen sie seinen Sinn. Der Beisatz *ἐν τῷ σώματι* wird verschieden gefaßt. Einige, wie S. Schmidt, Calvin, Chr. Schmidt, Ernesti verstehen den ganzen Menschen darunter; aber nicht allein kann dies in keiner Weise bewiesen werden, sondern es liegt auch in dem Ausdruck selbst eine ziemliche innere Unwahrscheinlichkeit. Morus findet darin den Satz: so lange ihr im Leibe seyd, also während dieses irdischen Lebens, wo die Sünde freilich noch nicht völlig ausgetilgt ist, und nur das erlangt werden mag, daß sie nicht mehr herrsche; an sich nicht übel, aber nur nicht erweisbar, daß diese Worte solchen Sinn enthalten. Näher liegt wohl die Betrachtung, die schon Vers 6. in uns anregte, daß dem Apostel der Leib als der eigentliche Sitz der Sünde erscheint, wie denn derselbe das Werkzeug ist, durch welchen sie ihr Gelüsten vollführt, und daß also, wenn sie herrscht, sie in dem Leibe, und über den Leib ihre Gewalt ausübt. Eine andere Frage ist, warum er *θνητὸν* dazu gesetzt? Die Erklärung durch mortuum, die sich bei Turretin, Ch. Schmidt, Ernesti, und A. findet, kann nicht erwiesen werden, auch

VIII, 10. 11. möchte kaum dazu dienen. Der Sinn wäre dann: Die Sünde darf nicht in Eurem Leibe herrschen; er ist ja todt für sie, wie gezeigt worden ist, und das Adj. enthielte den Grund der Ermahnung. Böhmes Worte: quod (nicht qui) sensu morali et potest mori et debet, nempe devictis pravis cupiditatibus, scheint eben dahin zu zielen. Cramer nimmt ὄν. in eigentlicher Bed., will aber hinzugedacht wissen: der Sünde wegen, wovon in dem Vorhergehenden keine Andeutung gewesen, so daß diese Vorstellung dem Zusammenhange fremd erscheint. Nicht mehr Wahrscheinlichkeit hat die von Grotius darin gefundene Andeutung der Kürze unsers Kampfes mit der Sünde, oder, wie Flatt urtheilt, der sinnlichen Vergnügungen. So kommen wir endlich zu dem Geständniß, nicht mit Gewißheit angeben zu können, warum P. das Wort beigesetzt; dem unbefangenen Sinne erscheint es überflüßig, und zur Unzeit angebracht, da im Bisherigen vom leiblichen Tode nicht die Rede war; aber die Entstehung desselben wird doch aus der vorangegangenen häufigen Erwähnung des Sterbens hergeleitet werden müssen. Im Folgenden stehen nur die Worte εἰς τὸ ὑπακούειν sicher, alles übrige variirt in den kritischen Hülfsmitteln so sehr, daß man wohl geneigt werden mag, mit Griesbach, Koppe, Flatt, Tholuck, den Vers mit ὑπακούειν zu schließen, αὐτῇ zu supplíren, und sammt ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ aus dem Texte wegzuwerfen. Nach diesem Verse ist also in dem Gläubigen die Sünde noch vorhanden, aber zur Herrschaft kommen darf sie nicht so weit, daß der Mensch sich ihr hingebe zu Dienst und Gehorsam. Die ἁμαρτία erscheint hier, wie im Folgenden, getrennt vom Menschen selbst und personificirt, als eine Feindin und Erobererin, der der Mensch sich nicht ergeben dürfe, sondern Widerstand zu leisten habe.

V. 13. ist weitere Ausführung von V. 12. παριστάνειν (die Form des N. T. für παριστάναι) hinstellen, darbieten, zum Dienste ergeben, zu Etwas hingeben; vgl. XII, 1. Eph. V, 27. Kol. I, 22. Einige Ausleger finden eine aus dem Kriegswesen, und der Stellung des Kriegsvolks, Andere aus

dem Darstellen von Opferthieren hergeleitete Andeutung hierin; doch ohne Noth. τὰ μέλη, die Glieder; d. h. die Theile des Körpers, in welche K. VII. die Sünde mehrmals hinein versetzt; Kol. III, 5. geht noch weiter, und sagt τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κ. τ. λ. Es ist ungenau, wenn Ch. Schmidt, Böhme, u. A. sagen, es sey gleichgeltend mit τὸ σῶμα etc. V. 12. Dort war nur von der allgemeinen Herrschaft der Sünde die Rede, aus welcher das unsittliche Handeln hervorgeht, hier von der Hingabe seines äußern Wesens zu wirklichen unsittlichen Handlungen, wo offenbar τὰ μέλη besser passen. Richtig Erasmus: membra vestra, h. e. animi corporisque vires, und Heumann, welcher zeigt, wie P. einen menschlichen Knecht im Sinne habe, dessen sämmtliche Glieder im Dienste seines Herrn stehen. ὅπλα sind Werkzeuge, nicht Waffen, und ἀδικία die Unsittlichkeit, wiefern sich dieselbe durch unsittliche Handlungen offenbart. Der Sinn also: Unterwerft nicht Eure Kräfte der bösen Lust, um vermittelst derselben unsittliche Handlungen zu vollbringen. Der Gegensatz ist doppelt; der erste Theil παριστάνετε — ζῶντας, worin ἑαυτοὺς den ganzen Menschen umfaßt, scheint auf V. 12. hinzublicken, obwohl das Verbum nur auf den nächstvorhergegangenen Satz zurückweist. Stellt Euch Gott dar; Ch. Schmidt denkt hier wegen XII, 1. hinzu: als Opfer, diese Vorstellung findet sich aber im ganzen Kap. nicht, ist daher hier nicht mit Gewalt hereinzuführen. Das Verbum ist eigentlich zu nehmen, sich (durch Gesinnung und Handeln) Gott darstellen, oder erweisen, in welcher Eigenschaft, lehrt der Beisatz ὡς — ζῶντας; der Nominativ würde den Grund des παριστάνειν anzeigen, und dann allerdings das Verbum zu kahl dastehen; jetzt heißt es: Stellt Euch ihm dar, erweist Euch ihm als solche, die todt gewesen sind und nun leben, d. h. gebt Gott den Beweis, daß Ihr wirklich aus früherem Sündentode durch Christum zum neuen Geistesleben auferstanden seyd. Das νεκρὸς ist hier anders zu nehmen als nach den ersten 11 Versen zu erwarten war, nehmlich wie Eph. II, 1. 5. Die Ausleger scheinen zum

Theil den Casus nicht beachtet zu haben. Im zweiten Satze ist nur zu bemerken, daß δικαιοσύνη hier im Gegensatz gegen ἀδικία Sittlichkeit und sittliches Handeln bezeichnet, wie leicht in die Augen fällt.

V. 14. Sehr viele Erklärer nehmen das Futur κυριεύσει im Sinne der Nothwendigkeit oder des Befehls: die Sünde soll oder darf nicht über Euch herrschen; vornehmlich neuere, Heumann, Semler, Morus, Koppe, Rosenmüller, Flatt; in diesem Falle wird die Verpflichtung zu dem, was Vers 12. 13. ausgesprochen, nochmals, und zwar als Grund, warum Jenes geschehen müsse, wiederholt, und die Ausdrucksweise hebraisirt. Möglich wäre dies, obwohl man an dieser Wiederholung sowohl an sich als Wiederholung, als auch darum kein großes Wohlgefallen finden können wird, weil sie jetzt unerwartet ganz neue, von den V. 2—11. vorgetragenen durchaus verschiedene Gründe für ein sittliches Wandeln einführen, und bei denselben doch gar nicht verweilen würde. Weit gefälliger erscheint daher die Erklärung der alten Ausleger, welche, indem sie übersetzen: sie wird, oder kann nicht Herr über Euch werden, in diesen Worten eine Verheißung finden, oder eine Versicherung von der Möglichkeit, das zu leisten, was er gefordert hat. So die Väter, und von den Neuern Erasm., Calvin, Carpzov, Ch. Schmidt, Tholuck, Klee. Doch liegt freilich dann zwischen V. 13. und 14. eine Lücke zwischen inne; die Verbindung mit γὰρ ist nicht genau. Man muß hinein denken: An der Möglichkeit dürft Ihr nicht zweifeln. — Der folgende Satz οὐ γὰρ — χάριν wird durch die Partikel fest genug an den ersten angeknüpft, um nicht davon losgerissen werden zu können, und Koppes Versuch, dies zu vollziehen, ist schlechthin zurückzuweisen. Wir haben hier zweierlei zu fragen: 1) was heißt ὑπὸ νόμον, ὑπὸ χάριν, εἶναι? 2) in wiefern kann P. hierin die Möglichkeit des sittlichen Lebens begründet finden? Daß die Exegese seit der Reformation manches Wundersame über diese Fragen zu Tage fördern mußte, liegt vor Augen, und kann Keinen, der mit der Kirchengesch. des 16. und 17. Jahrh. etwas bekannt ist, auffallen; noch

Heumann bringt dergleichen aus seinen Vorgängern bei. Mit Recht achten wir dieses heute für antiquirt. Doch auch die neue Exegese hat, ich muß es gestehen, mir Nichts geboten, das ich für genügend achten möge. Mir scheint die Sache einfach, sobald man das Ganze der paulinischen Lehre kennt, wie sie nicht sowohl irgendwo deutlich ausgesprochen, als zerstreut angedeutet ist. Er denkt sich seit dem Falle drei Reiche oder Oekonomieen; in der Einen hat sich die Heidenwelt befunden, ohne Gesetz und ohne Gott, und hier hat nichts geherrscht als die Sünde, unter göttlicher Geduld; beschrieben hat uns P. diese im ersten Kapitel; in der zweiten, der Zeit nach später eingetretenen, dann aber mit jener fortlaufenden hat das Gesetz geherrscht, nehmlich das mosaische, als das einzige, welches P. anerkennt. Der wesentliche Charakter dieser Periode ist der, daß Gott sich den Menschen zwar offenbart, aber nur in seiner Macht und Gerechtigkeit, und den Menschen gebietet, was sein Wille ist; wenn sie gehorchen, Belohnung, wenn sie abfallen, Strafe nachfolgen läßt, ohne Hülfe zur Erfüllung noch Nachsicht gegen den Ungehorsamen. Hier sind die Menschen ὑπὸ νόμον, das Gesetz ist ihr Beherrscher; es ist die βασιλεία τοῦ νόμου. Die dritte endlich folgt jenen beiden, und hebt sie auf, dergestalt, daß wer in diese Verfassung eingetreten ist, der Herrschaft des Gesetzes eben so vollständig entnommen ist als der Gesetzlosigkeit; denn er ist frei. Herrschendes Princip ist hier die Gnade in ihrem vollsten Umfange, wiefern sie dem Menschen alle in den frühern Verfassungen zugezogene Schuld erläßt, ihn zu Gottes Kinde annimmt, und durch das πνεῦμα, das sie ihm verleiht, mit dem Vermögen erfüllt, ohne Gesetz den Willen Gottes zu erfüllen. Hier, in der βασιλεία τῆς χάριτος steht der Mensch unter keinem Gesetze mehr, sondern allein unter der Regierung der Gnade. Alle Christen, ideal gefaßt, sind in sofern nicht ὑπὸ νόμον sondern ὑπὸ χάριν. Und weislich sagt P., der an eine gemischte Gemeine schreibt, nicht οὐκέτι ὑ. ν. ἐστέ, womit er allein die Judenchristen bezeichnet haben würde, sondern οὐχ ὑ. ν. ἐ., worin zugleich Entscheidung der Frage liegt, um die

es sich eben damals handelte, ob die, welche aus dem Heidenthume ins Christenthum einträten, eben damit auch in die gesetzliche Verfassung einträten, oder nicht? Es bedarf keines sehr tiefen Studiums der paulinischen Schriften, um die Richtigkeit des hier Gesagten einzusehen, woraus sich ergiebt, daß die wörtlichste Auffassung unserer Stelle die einzig wahre ist. Ich wende mich zur zweiten Frage. Hier aber ists eben so unläugbar Ansicht des Apostels, unter dem Gesetze sey es dem Menschen nicht möglich, zu erfüllen, was er V. 13. gefordert hat. Denn das Gesetz gebietet bloß, ohne dem Menschen weder Liebe zum Gebotenen zu verleihen, noch Kraft mitzutheilen, dem Befehle nachzukommen, und wahrhaftig Gott zu dienen. Die Gnade aber, da sie ihn seiner Schuld enthebt, und ihm die Kindschaft und das πνεῦμα giebt, macht es ihm möglich, und führt ihn selbst ans Ziel. Es gehört zum wesentlichen Charakter dieser Verfassung, daß der Mensch, von der Gnade gehoben und geleitet, das könne, was er soll. Und so beweist, vom Standpunkt des Apostels aus betrachtet, der Satz ὁ γὰρ — χάριν wirklich die Möglichkeit, die zu beweisen war.

So wie aber der Satz V, 20 f. in unsittlichen und übelwollenden Gemüthern zu der oben V. 1. aufgeworfenen Frage Veranlassung geben konnte, und gewiß gegeben hatte, so konnte auch die Lehre von der Freiheit vom Gesetz, zu manchem Mißbrauch und mancher Mißdeutung Gelegenheit gegeben haben, als liege in dieser Freiheit Aufhebung des Sittengesetzes und Berechtigung zum unsittlichen Leben, und die bekannte Beschuldigung, **osores generis humani** zu seyn, konnte von feindseligen Juden leicht hierauf gebaut werden. Denn die das Gesetz Gottes abschütteln, wozu werden die nicht fähig seyn? Und doch war Paulus himmelweit entfernt von jedem Gedanken dieser Art, und seine Lehre erst bringt wahre, lebendige Sittlichkeit in die Menschheit, weil sie den Menschen frei macht von aller ängstlichen Befangenheit durch Gebot und Drohung, und den durch die großen Thatsachen des Christenthums Ergriffenen durch Bande neuer Art an den Willen Gottes und seine Pflichten knüpft. Es ist hier nicht der Ort, mich weiter

zu erklären; aber dankenswerth muß es erscheinen, daß er V. 15. selbst auf jenen Mißbrauch hinführt, um im Verfolg eine Erklärung darüber abzugeben. Man kann die Frage wieder als aus fremden Munde fließend, eine Folgerung aus seiner letzten Rede, von unsittlichem oder feindseligem Sinn gezogen, ansehen. Ob man Fut. ἁμαρτήσομεν liest, oder Conj. ἁμαρτήσωμεν*), ist für den Sinn völlig einerlei, und sprachlich gleich richtig. Die Frageform, welche Flatt tilgen will, muß beibehalten werden; aber einerlei, wie er meint, ist doch diese Frage dann nicht mit der V. 1. Der Unterschied liegt in den Sätzen, aus welchen dort und hier die Folgerung abgeleitet wird, nehmlich dort aus der Verherrlichung der Gnade durch des Menschen Sünden, hier aus der Befreiung vom Gesetz. Daher ich auch nicht billigen kann, was Tholuck über den fortgesetzten Wandel der Christen sagt.

V. 16. enthält die allgemeinen Sätze, aus denen das Widersinnige des durch μὴ γένοιτο bereits abgewiesenen Gedankens hervorleuchten soll. Den ersten Theil bis ᾧ ὑπακούετε halte ich für ganz allgemein, den zweiten für eine Anwendung auf bestimmten Fall, doch immer noch allgemein, und zum Obersatz des Schlusses gehörig. Daher auch οὐκ οἴδατε, wodurch der hier vorgetragene Gedanke als bekannt und unbestritten dargestellt wird. Im Vordersatze würde ich am liebsten, wenn es nur geschehen könnte, δούλους hinweglassen; denn dadurch würde δοῦλοι der Hauptbegriff des Nachsatzes, und wir erhielten den Gedanken: Wem der Mensch sich zum Gehorsam hingiebt, dessen Sklave ist er, d. h. dem gehört er von da an so zu eigen, daß er seinen Willen thun muß, und hierüber keine Frage entstehen kann. Bleibt δούλους im Text, so kommt der Nachdruck auf ἐστέ; wem Ihr Euch als Sklaven ergebt, ihm Gehorsam zu leisten, dessen Sklaven seyd Ihr; d. h. thut Ihr einmal Jenes, so folgt dieses dann ganz von selbst, und kann nicht gemieden werden. ᾧ ὑπακούετε, durch ein ausgelassenes τούτου mit dem Hauptsatz zu verknüpfen, an

*) Auch Zitt. hat diese Lesart.

sich überflüßig, aber um den Nachdruck gerade auf diesen Begriff zu bringen, zweckmäßig. Der allgemeine Satz ist dieser: Hat ein Mensch sich einmal einem Herrn zum Dienst hingegeben, wer der auch sey, so gehört er fortan nicht sich selbst, sondern dem an, dem er sich ergeben. Daraus folgt nun: also wer sich der Sünde ergeben hat, gehört der Sünde, wer der Heiligung, der Heiligung, und kann das Gegentheil nicht mehr wählen. Diesen Schluß bringt P. in den kurzen Worten bei: ἤτοι ἁμαρτίας ἡ ὑπακοῆς. Hier wird ὑπακοὴ durch den Gegensatz deutlich, und ist zu fassen, wie V, 19., doch so, daß der Begriff des Gehorsams dabei festgehalten wird. Hiermit aber ist der Obersatz vollständig, und es ist nicht schwer mehr, Untersatz und Schluß hinzuzufügen: Ihr habt Euch der ὑπακοὴ ergeben, also gehört Ihr nun dieser an, und könnt der ἁμαρτία nicht mehr angehören. Doch P. fügt noch εἰς θάνατον und εἰς δικαιοσύνην hinzu, um zugleich auf die Folgen oder Früchte aufmerksam zu machen, welche die eine und die andere Hingabe nach sich zieht. Denn Zweck kann wenigstens der θάνατος niemals seyn. Diese Beisätze sind nicht nothwendig, weit weniger, wie auch angenommen worden ist, die Hauptsache im Argument; aber für den Zweck seiner Rede schon hier als Hinweisung auf den Lohn der Sünde oder der Sittlichkeit nützlich und einflußreich. θάνατος muß in weiterem Sinne genommen werden, δικ. ist kein Gegensatz an sich, wohl aber im Gemüthe des Paulus, indem θάν. der Stand der Unseligkeit und Strafe, δικ. der der Gnade und Seligkeit ist. Die Worte εἰς θάνατον mangeln in zwei Handschr. und einigen Auktoritäten; aber nicht nur ist diese Auktorität nur schwach, sondern auch weit eher denkbar, daß die Auslassung wegen Ungenauigkeit des Gegensatzes, als daß eine so wenig genaue Interpolation Statt gefunden habe. Der vollständige Inhalt unsers Verses ist nun also dieser: Wem sich der Mensch zum Dienste hingiebt, dessen Knecht und Eigenthum ist er. Ergiebt er sich der Sünde, so gehört er der Sünde an, und die Folge davon ist der Tod; ergiebt er sich dem Gehorsam gegen Gottes

Willen, so ist dieser fortan sein Herr, und seine Frucht Genuß des göttlichen Wohlgefallens.

V. 17. 18. enthalten den Untersatz. Seine einfache genaueste Form würde seyn καὶ μὴν ὑμεῖς, oder ὑμεῖς δὲ παρεστήσατε ἑαυτοὺς δούλους τῇ ὑπακοῇ, und dieses ist auch wirklich der Inhalt beider Verse, in anderer Form, und weitläuftiger dargestellt. Zuerst die Danksagung an Gott hinzugefügt, daß es so sey; sodann der Hauptsatz ὑπηκούσατε — διδαχῆς durch den Contrast des ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας hervorgehoben. Nur fehlt hier freilich das im Griech. in solchem Falle immer gebrauchte, unserm Ap. aber zu wenig familiäre μέν im ersten Satze. Der Sinn ist: Dank sey Gott, daß Ihr, obwohl einst Knechte der Sünde, doch jetzt u. s. w. Der Hauptsatz selbst läßt eine doppelte Construktion zu; entweder ὑπηκούσατε τῷ τύπῳ τῆς διδ. εἰς ὃν παρεδ., oder ὑπηκούσατε εἰς τ. τ. τῆς διδ., ᾧ παρεδόθητε. Noch eine dritte hat Grotius zuerst aufgebracht, nach welcher ὃν παρεδόθητε vermöge eines bekannten Gräcismus, die Dative des akt. Verbums beim Pass. in den Nomin. zu setzen, für ὃς παρεδόθη ὑμῖν stehen soll, und diese hat bei den Auslegern fast ungetheilten Beifall gefunden. Mir aber, ob ich wohl weiß, daß auch diese Eigenheit dem P. nicht fremd ist (§. III, 2.), scheint doch diese Construktion in dieser Stelle zu verwickelt, um ehr angenommen werden zu können, als bis sich gezeigt hätte, daß keine der beiden andern tauglich wäre. Dem aber scheint nicht so zu seyn. Was die erste anlangt, so ist ὑπακούειν τῷ τύπῳ κ. δ. die gewöhnliche Verbindung des Verbi, und auch das Verb. selbst nicht unpassend, da seine eigentliche Bedeutung ist: Gehör geben, auf Etwas hören. Gewählt ist dasselbe wegen der ὑπακοὴ im Vorhergehenden, als eben der Begriff, welcher hier im Prädikate stehen muß, als Mittelbegriff des Schlusses. Nur die Bedeutung freilich etwas verschieden, da es hier nur heißt: Ihr habt Euch unterworfen, hingegeben. ἐκ καρδίας kommt so allein nicht wieder vor, aber mit Beiwörtern, nehmlich καθαρᾶς 1. Tim. I, 5. 2. Tim. II, 22. ὅλης Mark. XII, 30. Die weitere Constr. ruht auf einer beim Relativ nicht

seltenen Attraktion; τόπος διδαχῆς, Lehrform, bestimmte Gestalt des Lehrbegriffs. Gemeint ist keine andere, als die paulinische von der Erlösung, nach welcher der Mensch durch Annahme des Glaubens bei Gott in Gnaden kommt, und der Sünde stirbt. παραδίδοσθαι εἰς τ. δ. ist ein etwas kühnes, aber nicht übles Bild; der Mensch in die Lehre gleichsam hinein versenkt, als in eine Form, von der er einen bestimmten Charakter annehmen soll. So wird hier der Sinn: Der Form der Lehre, in welche Ihr hinein versenkt, oder der Ihr übergeben seyd, habt Ihr in freiem Gehorsam Gehör gegeben; also den Glauben angenommen, in welchem Befreiung von der Sünde gegeben ist (daß er an diese wirklich denkt, lehrt Vers 18. augenscheinlich). Die zweite Verbindung fordert, so wie die der Andern, daß ὑπακούειν εἴς τι gesagt werden könne. Unmöglich will ich dies nicht nennen; aber erwiesen ists noch nicht, die Beispiele, welche Kypke gesammelt, die Ausleger ihm (Rosenm. sogar mit Beibehaltung des monströsen ἐβόουν für ἐβόων) abgeborgt haben, dürfen nur in ihrem Zusammenhange angeblickt werden, um ihre Beweiskraft zu verlieren; so kann man schon deßwegen diese Construktion nicht annehmen, so wenig als die dritte, sondern wird sich mit der ersten begnügen, die einen so guten Sinn gewährt.

V. 18. Die Worte ἐλευθερωθέντες — ἁμαρτίας fordern, wie schon gesagt, daß man in denen des vorigen Verses den Gedanken, durch Hingabe an jene Lehre werde man von der Sünde frei, hinzudenke. Sobald man aber dies thut, so erkennt man in diesem Verse eine fortschreitende und folgernde Rede, wie sie durch δὲ angeknüpft zu werden pflegt, und durch welche der Untersatz erst seine Vollendung erhält, und der Gedanke: Ihr gehört fortan nicht der Sünde, sondern der Sittlichkeit an, völlig hervortritt, um den Schluß: Also dürft Ihr auch nicht mehr sündigen, im Gemüthe anzuregen. δικαιοσύνη scheint hier nichts anders als Sittlichkeit, sittliche Vollkommenheit zu bedeuten. Der Ausdruck δουλοῦσθαι τῇ δ. ist einestheils durch den Gegensatz hervorgerufen, anderntheils Bezeichnung der Verpflichtung, hinfort der δ. treu zu bleiben.

Ohne diese Verbindung aber für sich allein betrachtet, würde P. nie zugeben, daß das sittliche Leben des Christen eine wahre δουλεία sey, denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Daher wir uns die Untersuchung sparen können, in wiefern der sittliche Mensch wirklich ein Knecht und Sklave der Tugend genannt werden möge.

V. 19. Der erste Satz ἄνθρωπινον — σαρκὸς ὑμῶν hat verschiedene Deutungen erfahren; eine wesentliche Scheidung geht daraus hervor, ob man ihn auf das Vorhergehende, oder das Folgende bezieht, und in beiden Beziehungen eine neue daraus, ob das ἀνθρ. in der Sache, oder in deren Darstellung gesucht wird. Auf das Vorherg., und die Sache selbst beziehen es Orig., Chrysost., Est, Justinian, u. A., dann ist der Sinn: das, was ich hier fordere, ist nur etwas Menschliches, menschliche Kräfte nicht Uebersteigendes; und die διὰ τ. ἀσθ. τῆς σ. ist Ursache, daß ich nichts höheres fordere. Aber nicht allein kann P. die Veränderung, die er fordert, wie Tholuck bemerkt, nicht wohl als etwas Leichtes darstellen, ohne seine ganze Ansicht von dem Hergange der menschlichen Besserung zu verletzen, sondern er hat auch im Vorhergehenden eigentlich nichts gefordert, und überdies stehen die Worte διὰ τ. ἀσθ. entgegen, da er etwas Uebermenschliches ja von keinem Menschen fordern kann. Ebenfalls von der Sache, aber mit Beziehung aufs Folgende, faßts Calvin, in diesem Sinne: Ich könnte wohl einen höhern Eifer für das Gute von Euch fordern, als der bisherige für das Böse war; aber aus Rücksicht auf Eure Schwachheit, will ich nur den gleichen fordern. Wie soll aber dies in ἀνθρώπινον liegen? In der Form der Darstellung finden dies bei Weitem die meisten Ausleger, und zwar B. Schmidt in der Beschaffenheit der Beweise, indem er meint, P. wolle in dem Nächstfolgenden bloß Gründe der Nützlichkeit vortragen, um der Schwachen willen, und lasse dann von VII, 1. an andere für die Stärkeren (denn dieses seyen ja οἱ γινώσκοντες τὸν νόμον), nachfolgen. Doch sieht man weder irgendwo, daß P. eine solche Scheidung wirklich mache, noch ist das, was zunächst folgt, eine solche Argumenta-

tion. Wetstein und Semler finden Ankündigung der Milde, mit welcher Paulus ihre unsittliche Gesinnung rügen wolle, während er doch Recht hatte, sie härter anzugreifen; aber einer solchen Gesinnung ist doch nirgends Erwähnung geschehen. Mehr allgemein ist die Ansicht, welche hier eine Ankündigung findet, wie Paulus um der Schwachheit seiner Leser willen sich zu einer populären Darstellung, und Erläuterung seines Gegenstandes aus bekannten menschlichen Verhältnissen herablassen wolle; sie findet sich bei Hunnius, Weiler, Haumann (der viel Andere anführt), Carpzov, Ch. Schmidt, Ernesti, Rosenm.; hat aber, wie überhaupt alle die Erklärungen, welche Beziehung aufs Folgende annehmen, den Fehler, daß nicht nur das Tempus λέγω gar nicht auf Künftiges hindeutet, sondern auch, wo irgend Ausdrücke wie dieser vorkommen, immer aufs Vorhergehendes hingewiesen zu werden pflegt; z. B. in der Formel κατ' ἄνθρωπον λέγω; vgl. III, 5. Man wird daher die gleiche Beziehung auch hier annehmen müssen. Thun wir dies, so können die Worte keinen andern als entschuldigenden Sinn enthalten, und dieser ist es auch, der sich dem Leser beim ersten Anblick darstellt. Diese Entschuldigung aber kann entweder ganz allgemein auf die ganze Art der Darstellung gehen, deren sich der Apostel hier bedient, oder nur auf die letzten Worte derselben ἐδουλώθητε τ. δικ. Das Letztere ist die Meinung von Pareus, Cramer, Kappe, Flatt. Auch konnte der genannte Ausdruck einiger Entschuldigung zu bedürfen scheinen, weniger wohl aus dem Grunde, weil Römer und Juden zu große Liebhaber der Freiheit waren, um Erwähnung einer δουλεία zu vertragen — dazu hätten sie doch gar nichts vom Sinne seiner Rede verstanden haben müssen —; als weil er selbst empfand, daß der Ausdruck seinem Gegenstande nicht recht angemessen war, daß er die Verpflichtung zur Sittlichkeit nur sehr mißbräuchlich eine δουλείαν nennen konnte. Und da er die Entschuldigung unmittelbar nach der Erwähnung davon anbringt, so kann man sich bei dieser Ansicht beruhigen, obwohl er auch auf die gesammte Darstellungsart gedeutet haben könnte. In jedem Falle bleibt uns diese Entschuldigung beachtenswerth;

sie zeigt uns, einmal, daß P. selbst recht wohl weiß, daß er in Bildern spricht, und daß diese Bilder, auch wenn sie die Sache passend und anschaulich bezeichnen, doch immer das Erhabene und Heilige in die Tiefen des gemein Menschlichen herabziehen, und verlieren machen; sodann aber, daß Er selbst durch die Form hindurch in das Wesen der Sache blickt, und die Form nur wählt, um dem Bedürfnisse seiner unvermögenderen Leser zuvorzukommen, und sie wenigstens so weit hinein zu führen ins Heiligthum, als sich in Bildern und Gleichnissen möglich machen läßt. So erscheint er uns achtbar als höher stehend als das Bild erscheinen läßt, aber gern herniedersteigend, weil das Bedürfniß der Schwachen ihm wichtiger ist als der Ruhm tiefsinniger Darstellung. — Wenn er nun als Ursache dieses seines Herabsteigens die ἀσθένεια τ. σαρκὸς angiebt, so scheint es mir verfehlt, hierunter nichts als geringe Fassungskraft des Verstandes zu verstehen, und noch verfehlter, ἡ σ. ὑμῶν für ὑμᾶς gesetzt zu denken. Man kann es als eine ἀσθ. ansehen, welche die σ. hervorbringt, so daß der Sinn ist: darum weil ihr noch nicht πνευματικοί, sondern σάρκινοι, und eben daher zum Verständniß dessen, was πνευματικὸν ist, zu schwach seyd; in Redeformen unserer Zeit übergetragen, würde dies etwa soviel heißen: weil die höhere Natur in Euch noch zu wenig entwickelt und gekräftigt, und eben deßhalb Euer Erkennen der sittlichen Wahrheit noch zu unvollkommen ist; weil Ihr noch zu tief in die sinnliche Auffassung versunken seyd, um einer reinen, geistigen Anschauung fähig zu seyn. — Daß übrigens dieser Satz eine wahre Parenthese sey, fällt in die Augen.

Noch ist nun aber der V. 16 — 18. vorbereitete Schluß nicht ausgesprochen, und wir dürften demnach wohl erwarten, daß er nach der Parenthese sogleich erfolgen werde, entweder in eigentlicher Form, mit Indikativ des Verbi, oder auch in die Gestalt einer Ermahnung eingekleidet, durch den Imperativ. Daß wir aber denselben nicht erhalten, geht aus der Part. γάρ, mit welcher die weitere Rede an V. 18. angeknüpft ist, hervor; und wir ersehen daraus, daß er den Schluß selbst

gar nicht ausspricht, und haben das, was er giebt, als eine Erläuterung oder weitere Ausführung des Satzes: δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ anzusehen. Die Partikeln ὥσπερ und οὕτω lehren uns, daß es eine Parallele zieht zwischen dem Leben der jetzigen Gläubigen vor und nach ihrer Bekehrung. παριστάνητε und τὰ μέλη sind schon erklärt; er sagt also: Ehedem habt Ihr Eure Glieder und Kräfte hingegeben zum Dienst oder zur Dienstbarkeit τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ. Beides nehme ich hier von der innern Unsittlichkeit, welche bisher ἁμαρτία hieß, indem diese die Herrin ist, welcher der Mensch sich hingiebt, und wovon so daß ἀκαθαρσία, Unreinigkeit, vornehmlich die sinnliche Lust, ἀνομία aber (Gesetzlosigkeit, Zügellosigkeit, Frevel, das hebr. פֶּרֶא Levit. XVI, 22.) die sündliche Neigung zu ungerechter, verbrecherischer That bezeichnen kann. Dagegen das zweite Mal bezeichnet ἀνομία die Frevelhaftigkeit, Sündigkeit des Handelns, und εἰς drückt die Folge jener Hingabe aus; der Sinn also: damals habt Ihr Eure Glieder und Kräfte am unlautere Lust und frevelhaften Sinn zum Dienste hingegeben, und die Folge ist ein sündliches, zügelloses Leben gewesen. Die einzige wesentlich abweichende Erklärung, wornach εἰς τὴν ἀνομ. bedeuten sollte: aus einer Sünde in die andere, die sich bei Theophyl., Erasmus, Luther, Cramer, und A. findet, kann sprachlich nicht gerechtfertigt werden. Im Nachsatze wird man δικαιοσύνη ohne weiteres als Sittlichkeit oder Tugend zu nehmen, diese aber, wie zuvor die ἀκαθαρσία, als die inwohnende Quelle des sittlichen Lebens zu betrachten haben. ἁγιασμός. Dies Wort, so wie sein Stammwort ἁγιάζειν hat die aus dem Hebr. mit herübergebrachte bloß ceremoniale Bedeutung der Absonderung für den Gebrauch des Cultus, oder der Weihung, zum Theil abgelegt, und eine sittliche angenommen, wie aus der Vergleichung von 1. Kor. I, 30. 1. Thess. IV, 3. 4. 7. 2. Thess. II, 13. 1. Tim. II, 15. al. zu ersehen ist. Nun sollte ἁγιασμὸς eigentlich einen Akt bezeichnen, durch welchen Jemand geheiligt wird, aber die angeführten Stellen beweisen, daß dies nicht der Fall ist. Es kann bisweilen die Selbstheiligung

bedeuten, gewöhnlich aber ist es sanctitas, Reinheit und Heiligkeit, freilich nicht absolute, sondern relative und menschliche. Hier muß der Sinn seyn: die Gemeine soll sich der innern Sittlichkeit (in Abstrakto) hingeben, um einen Zustand der Heiligkeit und Reinheit ihres Lebens zu erzielen.

Jetzt könnte die Darstellung enden, denn die V. 15. aufgestellte Frage ist genügend beantwortet. Doch an die Ermahnung des 19. V. knüpft P. noch Einiges an, was offenbar keinen andern Zweck hat, als für die Erfüllung dieser Ermahnung zu gewinnen, eine Entgegenstellung des frühern und gegenwärtigen Zustandes mit Rücksicht auf die Folgen des einen wie des andern, V. 20—23. Weil er Ermunterungsgründe vorträgt, verbindet er durch γάρ. Im Nachsatze ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δ. ist der Dativ anstatt Genit. oder Präpos. mit ihrem Casus wahrscheinlich absichtlich gesetzt; ἐλεύθ. τῆς δ. oder ἀπὸ τ. δ. würde bedeuten, sie wären einmal der Gerechtigkeit unterthan gewesen, und von diesem Verhältniß nachmals losgekommen, was er nicht sagen, oder zu sagen scheinen darf. ἐλ. τῇ δ. heißt nur frei, ungebunden, in Bezug auf die δ. Der Sinn ist offenbar dieser: damals hatte die δ. keinen Anspruch auf Euch, ging Euch nichts an. Daß dies nicht strenge wahr sey, weiß P. gewiß recht gut; aber der Gegensatz gegen V. 18. läßt ihn den Gedanken so fassen: Der Mensch kann immer nur Einem Herrn angehören; entweder der Sünde oder der Tugend; gehört er dieser, so ist er von jener los und frei, gehört er jener (das blieb nur übrig), so steht er nicht unter dieser; womit er jedoch die Verpflichtung, ihr anzugehören, nicht aufgehoben hat, sondern nur den Zustand nimmt, wie er sich im Gegensatze darstellt. Denn daß es so nicht seyn soll oder darf, geht aus dem Ganzen ja klar genug hervor. An einen Vorzug, welchen sie in jener Ungebundenheit zu haben geglaubt, und den er ihnen hier vorhalte, denken zu müssen, sehe ich keine Nothwendigkeit. Im Folgenden hangen noch immer Viele der alten Ansicht an, alles bis ἐπαισχύνεσθε in die Frage hineinzuziehen; und die von Luthern gemachte Trennung, wodurch ἐφ. οἷς κ. τ. λ. zur Antwort wird, finde

ich nur von Heum., Carpz., Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, angenommen; doch halte ich sie für einzig richtig. Man hat weder nöthig, die Antwort für ausgelassen anzusehen, was hier ziemlich unpassend gewesen seyn würde, noch Veränderung des Numerus anzunehmen, oder gar zu καρπὸν noch τῶν ἔργων ἐκείνων hinzuzudenken, eine Auslassung, die entschieden unmöglich ist. Dagegen in der Antwort hat ἐφ' οἷς gar nichts Auffallendes, bezieht sich nicht auf καρπόν, sondern auf ein ausgelassenes Demonstrativ, dessen Prädikatsakk. κ. seyn würde (τοιαῦτα τότε εἴχετε καρπόν, ἐφ' οἷς . .); Dinge, deren ihr Euch jetzt schämt; nehmlich alle die Schändlichkeiten, in welche nach V. I. Gott die von ihm losgerissene Welt hat hineingerathen lassen. Es liegt in dieser Antwort sowohl eine Schonung ihres Gefühls, da er ihr früheres Leben nicht weiter ausführt, als auch durch die kurze schlagende Form eine Kraft, die für den Zweck seiner Rede kaum stärker erreicht werden konnte. In den folgenden Worten muß ich mich wundern, wie Tholuck dem Carpzovschen Vorschlage, τὰ — ἐκείνων als Frage, und θάνατος als Antwort anzusehen, hat Beifall schenken können. So fragt man ja nicht, und wenn Andere, doch nicht Paulus, der dann gewiß gesagt hätte τί γὰρ τὰ τέλη ἐκ. — Τέλος, Ende, Ausgang, das, wohin eine Denk- oder Handels-Weise endlich führt, und in sofern gewissermaßen Lohn, obwohl das Wort selbst dies nicht bedeutet; vgl. Phil. III, 19. 2. Kor. XI, 15. Hebr. VI, 8. 1. Petr. I, 9. Andere Erklärungen sind zu augenfällig unrichtig, um bei ihnen stehen zu bleiben. Θάνατος hier von moralischen Tode allein zu fassen, erlaubt weder, daß er ihn τέλος jenes Lebens genannt, noch daß ζωὴ αἰώνιος als Frucht des heiligen Wandels bezeichnet wird. Es ist entweder der leibliche Tod allein mit der ihm nachfolgenden Unseligkeit, oder dieser mit dem moralischen in Verbindung; doch wegen τέλος scheint mir diese Verbindung hier nicht Statt zu finden. Nur die Part. γὰρ scheint dafür zu sprechen; denn daß Tod und Unseligkeit auf das sündliche Leben folgen, ist kein Grund sich dessen zu schämen; man schämt sich nicht des Schädlichen, sondern des Schändlichen.

Doch ist zu bedenken, daß bei einer Argumentation dieser Art wir mehr die Begriffe unserer Zeit und Cultur in den Schriftsteller hineintragen, als das, was er gesagt, aus den seinigen betrachten und erklären würden. Denn diese letztern, zumal wo es auf genauere Untersuchung nicht ankam, ließen wohl eine solche Gedankenverbindung zu.

V. 22. Die Frucht des gebesserten Lebens. In der Beschreibung desselben durch Partice. ist δουλωθ. τῷ θεῷ nur in der Form der Auffassung von δουλ. τῇ δικαιοσύνῃ V. 18. verschieden; denn wer der Sittlichkeit dient, dient Gott, und umgekehrt. Der Hauptsatz ἔχετε — ἁγιασμόν ist anbequem ausgedrückt. Es mit Koppe u. A. als gleichbedeutend mit καρπὸν ἁγιάσμοῦ zu fassen, ist bloße Erhaschung des Knotens. Nimmt man mit Cramer εἰς ἁγ. für ἐν ἁγ., so wird der Sinn: Ihr habt Eure Frucht oder Euern Lohn darin, daß Ihr heilig werdet, aber die Vertauschung der Präp. scheint mir hier zu hart. Faßt man εἰς ἁγ. consecutiv, so ist erstlich sonderbar, daß er sagt τὸν κ. ὑμῶν, als rede er von bestimmter, schon erwähnter Frucht, und sodann fragt man, welches denn die Frucht sey, welcher der ἁγ. erst nachfolge, da man doch diesen als die eigentliche Frucht betrachten zu müssen glaubt. Doch liegt diese Auffassung in Flatts καὶ ὄντα εἰς ἁγ., und wird auch von Tholuck gebilligt. Am Ende muß man doch gestehen, daß keine Erklärung ganz befriedigt, und daher unentschieden bleibt, wie P. die Sache eigentlich gedacht, obwohl was den allgemeinen Sinn anlangt, man immer begreifen wird, daß er am besten ausgedrückt seyn würde: καρπὸν ἔχετε τὸν ἁγ., d. h. so ist Heiligung die Frucht dieser Veränderung. Im zweiten Satze ist unter ζωὴ αἰώνιος, welche hierpon als τέλος angezeigt wird, das ewige Leben im eigentlichen Sinne sammt der damit verbundenen Seligkeit zu verstehen.

V. 23. Allgemeiner Satz zu Begründung des Gesagten. ὀψώνιον, Beköstigung, Soldatenlohn; 1. Makk. III, 28. XIV, 32. Luk. III, 14. 1. Kor. IX, 7. Also überhaupt Sold, Lohn; hier darum passendes Bild, weil der unsittliche

Menſch immer als im Dienſte der Sünde ſtehend dargeſtellt worden. Dieſem ſollte nun entgegenſtehen: aber die Heiligung hat zum Lohne ewiges Leben. Dies erfolgt nicht, wohl aus keinem andern Grunde, als weil P. auf keine Weiſe darein willigen kann, das ewige Leben als Lohn darzuſtellen; darum nennt ers χάρισμα θεοῦ; aber der Gegenſatz freilich geht durchaus verloren.

Siebentes Kapitel.

V. 1. Die Anfangsworte ἢ ἀγνοεῖτε; lassen uns in dem, was folgt, eben so, wie VI, 3. den Anfang einer Beweisführung erwarten, und nöthigen zu der Frage, welcher Satz denn bewiesen werden solle? Lesen wir mit derselben die ersten 6 VV., so erkennen wir, in VI, 23. liege dieser Satz nicht, denn klar genug tritt der Inhalt hervor, als Christen seyen wir vom Gesetze frei, und diesen Gedanken hat der Ap. VI, 14. ausgesprochen. Demnach müssen wir annehmen, er habe diesen Gedanken damals auszuführen unterlassen, um erst den mit der vorhergehenden Gedankenreihe näher zusammenhangenden Einwurf V. 15. abzufertigen, und wende sich nun zur Erörterung von jenem. Auch ist diese Ansicht die gewöhnliche, bestimmt ausgesprochen von Beza, Carpzov, Morus, Koppe, Rosenm., Flatt; Tholuck versucht zwar eine Anknüpfung an den Schluß des VI. Kap.; aber ich kann mich mit derselben nicht recht verständigen, obwohl ich gestehe, daß es vielmehr der pauliniſchen Schreibart angemessen seyn würde, wenn sich im Nächstvorhergehenden der Faden auffinden ließe, an den er diese neue Gedankenreihe anknüpfte. Ἀδελφοί. Diese Benennung kommt hier zum ersten Male vor, und hat Veranlassung gegeben, daß Manche, z. B. Ch. Schmidt, urtheilten, er wende sich hier förmlich an die Judenchristen allein, wie er ja die Juden seine Brüder zu nennen pflege; und dies

um so mehr, als er hinzufügt γινώσκουσι — λαλῶ, und von der Befreiung vom Gesetz handeln will, die ja doch nur die Juden treffen konnte, wenn nehmlich νόμος das mos. Gesetz seyn soll. Aber erstlich kann man nicht erweisen, daß er nur Judenchristen diese Benennung ertheile, im Gegentheil beweisen Stellen wie X, 1. XI, 25. aufs Deutlichste, daß er auch bloße Heidenchristen so benennt, sodann findet sich keine Spur einer solchen Scheidung seiner Leser, und endlich, wenn γινώσκουσι das angeredete Objekt im Gegensatze gegen die μὴ γινώσκοντας bezeichnen sollte, müßte es den Artikel haben; da es ihn nicht hat, ist es nur Andeutung des Merkmals an seinen Lesern, auf das es ihm hier gerade ankommt; und eine natürlichere Annahme die, daß es überhaupt in der römischen, nicht von ihm gestifteten Gemeine schwerlich viel reine Heidenchristen, meist ehemalige Juden und Proselyten gegeben habe, und auch jene, soviel deren waren, nicht ohne Kenntniß des Gesetzes geblieben seyen. Wir nehmen daher das Wort ohne weitere Beziehung, als bloßen Ausdruck freundlicher Gesinnung. ὅτι — ἀνθρώπου. Völlig abzuweisen ist hier die Verbindung von τοῦ ἀνθρ. mit ὁ νόμος, welche von Hammond, Mosheim, Elsner beliebt worden ist, aber durch die Stellung der Worte allein genügend widerlegt wird. Der Genitiv kann vom Verbum nicht losgerissen werden. Ὁ νόμος vom mosaischen Gesetz, und zwar vom Ganzen desselben zu verstehen, ist so natürlich, und nahe liegend, daß man sich wundern würde, dennoch andere Vorstellungen zu finden, wenn nicht die folgenden Verse durch ihre mancherlei Schwierigkeiten das Räthsel aufschlössen. Carpzov nehmlich, Ch. Schmidt, und A. haben gemeint, hier nur an die mosaischen Ehegesetze denken zu dürfen, und Carpzov ist soweit gegangen, unter ὁ ἄνθρωπος das Eheweib verstehen zu wollen. Noch sonderbarer ist Beza's Erklärung dieses Kommas: h. e. quempiam habere ut jus et imperium ex lege in ipsam alterius personam, womit Ludw. de Dieu einstimmt, der sagt legem hic dicit pro persona dominantis. Koppe dehnt wieder den Begriff zu weit aus, indem er ὁ ν. von

jedem Gesetze verstanden wissen will. Uns genügt zu Bekräftigung unserer Ansicht der Artikel und die Ueberzeugung, P. habe so schreiben wollen, daß gesunder Verstand ihn fassen könnte. Demnach heißt uns der Satz: Das Gesetz hat Gewalt oder Herrscher-Recht über den Menschen. — ἐφ' ὅσ. — ζῇ. Hier fragt sichs um das Subjekt. Außer Beza's ie' qui dominatur, giebt es zwei Ansichten; die eine, von Orig., Ambr., Erasm., Grot., Koppe, Flatt, angenommene setzt als solches ὁ νόμος; die andere, von Chrys., Theod., Theoph., Dekum., Augustin, Wolf, Heumann, Carpzov, Rosenmüller, Ammon, Tholuck, Klee, begünstigte ὁ ἄνθρωπος. Setzt man jene, so ist der Sinn: das Gesetz hat (nur) so lange Gewalt über den Menschen, als es lebt, d. h. als es überhaupt in Kraft, und noch nicht abgeschafft ist. Stirbt also das Gesetz, d. h. wird es abgeschafft, so hört auch seine Herrschaft auf. An und für sich könnte dies gesagt werden, und auch das Bild hat nichts schlechthin Anstößiges. Aber nicht allein findet sich dieses Bild vom Apostel nirgends mehr gebraucht, sondern es ist auch weder im Folgenden, noch im ganzen Briefe von Aufhebung des Gesetzes, vielmehr allein von dem Verhältnisse des Menschen zum Gesetz die Rede. Es ist wahr, V. 2. 3. würden besser passen, wenn hier vom Leben des Gesetzes geredet würde; nicht aber die V. 4. gemachte Anwendung, in welcher der Mensch, und nicht das Gesetz, der Gestorbene ist. Wir haben daher die zweite Ansicht vorzuziehen, und auch hier tritt der wahre Sinn klarer hervor, wenn wir ein: nur, hineinsetzen; denn nicht wie lange das Gesetz Gewalt über den Menschen hat, will P. anzeigen, sondern über welche Grenze hinaus dessen Gewalt nicht reicht. So lange, ist also der Sinn des Apostels, so lange der dem Gesetze unterworfene Mensch lebt, so lange währt auch die Macht des Gesetzes über ihn; dem steht entgegen: sobald er aber stirbt, hört die Gewalt des Gesetzes für ihn auf. Und auf diesem allgemeinen Satze ruht, wie wir sehen werden, die V. 4. aufgestellte Behauptung von unserer Befreiung vom Gesetze durch den Tod, den wir mit Christo erlitten haben.

V. 2. 3. liegen dazwischen. Wir betrachten sie zuerst für sich allein. ὕπανδρος γυνή, das dem Manne unterworfene Weib, Nachbildung des hebr. אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ. Num. V, 29., wo die LXX es eben so hat; doch auch die griechischen Schriftsteller brauchen diese Bezeichnung, wie die Lexica und Annotationen beweisen; δέδεται τῷ ζῶντι ἀνδρί, sie ist an den Mann gebunden, so lange als er lebt; und zwar νόμῳ durch das Gesetz; es gab nehmlich dasselbe zwar dem Manne die Erlaubniß, sein Weib fortzusenden, wenn er wollte (Deut. XXIV, 1.), nicht aber dem Weibe, dessen Rechte das Morgenland bekanntlich wenig achtet. Obwohl daher kein bestimmtes Gesetz ihre lebenslängliche Gebundenheit verordnete, war es doch Annahme, daß dieselbe gesetzlich Statt finde. Nach dem Tode des Mannes, heißt es ferner, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τ. ἀ. Dies Passiv mit ἀπὸ kommt noch V. 6., Gal. V, 4. vor; an allen drei Stellen ist nicht sowohl von Befreiung, als von Aufhebung, Vernichtung der stattgefundenen Verbindung die Rede, wie auch das Verbum vernichten heißt. Nicht ganz genau ist der Gegensatz ἀπὸ τοῦ ν. τ. ἀ., da im ersten Theile nur δέδεται τῷ ἀνδρὶ gestanden, und νόμῳ eine andere Beziehung gehabt; es kommt aber dem P. gerade auf die Lösung vom νόμος an, und darum sagt er nicht ἀπὸ τ. ἀνδρός, sondern, was wir finden; der Sinn: vom Gesetze, nehmlich dem, durch welches sie an den Mann gebunden war. So Morus. Uebersetzungen wie potestas viri (Ch. Schmidt), verdunkeln den Sinn des Ap.; und quae viro consulebat (Grot.) trägt hinein, was nicht darin liegt. — Ἄρα οὖν als Folgerungspartikel, so fremd es dem ächten, guten Griechisch ist, so wenig könnte es den paulin. Briefen genommen werden; ob ἄρα oder ἆρα zu schreiben, wage ich nicht zu entscheiden. χρηματίζειν in der etwas auffallenden Bedeutung: einen Namen führen, hat mir eigene Beobachtung außer Apg. XI, 26. noch Diod. Sic. I. p. 29. A. (c. 44.), und Jos. Ant. XII, 1. p. 388. ed. Col. dargeboten. Sie ist unbestreitbar, aber zu erklären weiß ich sie nicht. Hebraismus finde ich so wenig im Futur, wo ja nicht von

wirklichem Falle die Rede ist, noch darin, daß nicht ἔστιν steht, da es hier nur darauf ankam, wie die Sache durchs Gesetz bestimmt war. εἶναι und γίγνεσθαι ἀνδρὶ von der Hingabe des Weibes an den Mann wird aus der LXX mehrfach citirt, und kann Ruth I, 12. hinzugefügt werden. Der Satz τοῦ μὴ — μοιχαλίδα ist offenbarer Folgesatz. Somit ist den Wortsinn erklärt. Es fragt sich: was will Paulus mit dieser Ausführung des gesetzlichen Verhältnisses zwischen Weib und Mann? Die kürzeste Antwort möchte wohl diese seyn: Beweisen, daß legale Verbindungen nicht eher, als mit dem Tode, aber mit diesem gewiß, aufhören. Dies sollte durch ein Beispiel erhellen; für jüdisch gesinnte Leser mußte solch ein Beispiel dem Gesetz entnommen werden, hier fand sich kein anderes als das gebrauchte. Dies bot nun zwar die Unbequemlichkeit dar, daß hier der unterworfene Theil es ist, welcher den herrschenden überleben muß, wenn die Verbindung aufgelöst seyn soll, während für den Zweck des Apostels es weit bequemer gewesen seyn würde, wenn er ein Beispiel gefunden hätte, das vom Tode des unterworfenen Theils gehandelt hätte. Doch in Ermangelung eines passendern wählt er das einzige, das er findet, unbekümmert um die Inconvenienz, welche für die Anwendung des Beispiels V. 4. daraus hervorgeht. Nur Beispiel ist ihm also das, was er giebt, nicht Gleichniß, und nur Beispiel für den allgemeinen Satz: der Tod hebt jede gesetzliche Verbindung auf, nicht für Anwendung bis ins Einzele. Die kürzeste und einfachste Antwort wäre dies, aber die herkömmliche ist sie nicht. Diese findet hier nicht Beispiel, sondern Allegorie, und sucht die Bedeutung der einzelen darin vorkommenden Begriffe, fragt also, wer unter dem Weibe, Manne, Gesetze, verstanden sey? Da meint nun ein Theil, worunter Augustin, Melanchthon, Beza, weil im Gleichnisse, — denn das ist es nun — der Mann sterbe, das Weib nicht, so müsse das Weib die Seele bedeuten, der Mann aber die Sünde in ihr, die mit Christo getödtet sey, und das Gesetz dann der νόμος ἐν τοῖς μέλεσι; und auch die Kinder davon, deren P. nicht gedenkt, hat man nicht vergessen. Statt dessen aber hat

man nicht beachtet, daß die eigentliche Rede Pauli, vorher Vers 1. und nachher V. 4 ff., damit durchaus nicht stimmt, wie Jedem einleuchten muß, und eben daher diese Deutung als willkührlich verworfen werden muß. Eine zweite, die Orig., Chrys., und viel große Namen bis zu den Neuesten für sich hat, nimmt die Menschheit als das Weib, worauf die Worte Vers 4. εἰς τὸ — ἑτέρῳ hinzudeuten scheinen, das Gesetz als den ersten, Christus als zweiten Mann u. s. f. Natürlicher und passender wäre dies; aber freilich kann V. 1. nur durch Annahme des Subj. ὁ νόμος im letzten Satze, V. 4. auf keine Weise in Harmonie damit gebracht werden; P. hat keine die Allegorie gemacht, und wie er zur Anwendung kommt, spricht er von ganz andern Verhältnissen. Das haben auch die Ausleger sämmtlich anerkannt, und ein Abspringen vom angefangenen Gleichniß zugestanden, und verschiedentlich zu erklären versucht; aber einfacher wäre wohl die Annahme, daß gar keine Allegorie vorhanden, Vers 2. 3. nur Beispiel, und der Zweck desselben der oben von mir angegebene sey.

V. 4. Ὥστε — τῷ νόμῳ. Die Partikel ist Zeichen einer Folgerung; diejenigen nun, welche V. 2. 3. ein Gleichniß oder eine Allegorie gefunden haben, müssen hier ὥστε für οὕτως annehmen, und Einige unter ihnen, um Uebereinstimmung mit dem Gleichnisse zu erzielen, meinen, ὑμεῖς ἐθανατώθητε bedeute soviel als ὁ νόμος ὑμᾶς ἐθανατώθη; z. B. Grot., Turr., Koppe; während ältere Ausleger, Chrysost., Oekum., u. Andere der Meinung sind, P. habe aus Besorgniß den Juden zu mißfallen, den Gedanken: das Gesetz ist todt, in diesen hier vorgetragenen verwandelt. Eins hat so wenig für sich als das Andere. Wir werden nach dem, was vorhin als unsere Ansicht über jene Verse dargestellt wurde, gar nicht an V. 2. 3., sondern an den Gedanken des ersten Verses, den diese nur erläutern sollten, anknüpfen; dabei wird sich freilich offenbaren, daß kein richtiger Nexus Statt finde, denn daraus, daß der Tod die Verpflichtung aufhebt, folgt nicht, daß Jemand dem Gesetze gestorben sey. Aber wir werden bedenken, daß das Streben nach Kürze zu Hervorbringung

des Uebelstandes nicht gewirkt hat, indem erst so der Gedanke vollständig wäre: Daher seyd ihr vom Gesetz los, indem ihr mit Christus gestorben seyd; oder daher seyd ihr, als Gestorbene, vom Gesetze los. Demnach haben wir hier, wenn wir uns in seinen Gedankengang hineindenken, eigentlich gar nicht den Satz, den die Worte ausdrücken: ihr seyd fürs Gesetz gestorben, sondern vielmehr: Ihr seyd durch den Tod von der Verbindlichkeit gegen das Gesetz losgekommen. Uebrigens ist das Passive wohl zu beachten, theils wiefern es uns sichern kann, daß weder hier, noch Kap. VI. die Rede vom einem Absterben, d. h. Entsagen, sich Lossagen ist, theils als Andeutung, daß nicht der Mensch selbst es sey, welcher diesen Erfolg bewirkt, sondern daß es ihm von höherer Hand zu Theil geworden sey, wie ja P. die eigene Thätigkeit des Menschen bei Allem, was seine Erlösung angeht, ausschließen pflegt. Geschehen ist dies διὰ τοῦ σώματος κ. Daß der gekreuzigte Leib Christi dabei zu denken sey, ist wohl außer Zweifel; vgl. Kol. I, 22. Hebr. X, 10; auch daß derselbe als Vermittelung des angegebenen Erfolgs bezeichnet werde, macht die Präp. gewiß; wie aber P. sich dies denke, hängt zum Theil davon ab, wie der Hauptsatz verstanden wird. Ist nehmlich derselbe, wie wir ihn gefaßt: ihr seyd gestorben, und darum vom Gesetze los, so wird der Tod Christi, in dessen Gemeinschaft die Gläubigen eingetreten sind, eben durch diesen Eintritt schlechthin Vermittelung unsers Todes seyn. Ihr seyd gestorben durch Christum, und mit Christus; dadurch daß Er starb, hat er auch Euern Tod, der Euch vom Gesetze frei macht, bewirkt. Dann hat P. das Mitsterben mit Christo, dessen Vorstellung durchs ganze vorige Kapitel hindurchging, auch hier noch im Gedanken, wie er ihn auch wohl bei dem engen Zusammenhange mit jenem fast haben mußte; und auch der Zusammenhang mit V. 1. spricht für diese Ansicht. Setzt man aber, ohne Hervorhebung des Satzes: Ihr seyd gestorben, als Hauptgedanken diesen: Ihr seyd dem Gesetz entnommen, steht nicht mehr unter seinem Joche, wie von den meisten Auslegern, auch von Tholuck, geschieht, so muß man die Ansicht vom

Tode Christi als einer Opferung und Genugthuung an unserer Statt, hier hereinzuziehen, und anzunehmen, daß Christus, wiefern er der Forderung des Gesetzes für uns genügt, eben dadurch auch den Anspruch desselben an unsern vollkommenen Gehorsam aufgehoben habe. Daß wir aber diese Deutung hier nicht billigen können, geht eines Theils daraus hervor, daß wir jene Fassung des Hauptsatzes im Zusammenhange nicht begründet gefunden haben, andern Theils aber auch daraus, daß überhaupt die Ansicht vom Tode Christi als Opfer und Stellvertretung dieser Theile des Briefes fast ganz fremd erscheint. Es ist hier seit VI, 2. immer unser geistiges Mitsterben, das er ins Auge faßt, (vgl. Kol. II, 20.) und nirgends sein Vergießen des Bluts zur Vergebung unserer Sünde. Man würde verschiedene Deutungen vermischen, wenn man das letztere hier mit hereinziehen wollte. — Folge des eingetretenen Todes ist nun die völlige Freiheit, wie für das Weib der Tod des Mannes Freiheit brachte, und die Berechtigung, sich einem Andern zu ergeben, ausgedrückt durch die Worte εἰς τὸ — ἑτέρῳ. Hier fragt sich erstlich, ob P. hier die Menschheit unter dem Bilde des Weibes denke, das sich dem Manne ergebe, und zweitens, ob hieraus eine Nöthigung erwachse, auch V. 2. 3. allegorisch zu deuten. Das Erste ist höchst wahrscheinlich zu bejahen, denn theils ist es bekannt genug, daß P. das Verhältniß der Menschen, wenigstens der Kirche, zu Christo gern unter jenem Bilde denkt (2. Kor. XI, 2. Eph. V, 25 ff.), theils mußte es in der Nähe von ähnlichen Ausdrücken V. 3. ihm selbst eben so unmöglich werden, bei solchen Worten an dies Verhältniß nicht zu denken, als es seinen Lesern wird; hätte er also diesen Sinn der Worte nicht gewollt, so hätte er, da er ihn fühlen mußte, die Worte selbst nicht geduldet. Daraus aber folgt noch nicht, daß jene Verse allegorisch gedeutet werden müssen, denn es ist noch möglich, daß er sie als bloßes Beispiel gesetzt habe, nachher aber durch dieselben in ihm die Vorstellung des dem ehelichen ähnlichen Verhältnisses zwischen Christus und den Gläubigen angeregt worden sey. Und da nun der Annahme eines allegorischen Sinnes

dort das große Hinderniß entgegen ſteht, daß die Anwendung deſſelben entweder weggelaſſen, oder ganz verfehlt ſeyn würde, ſo kann von unſern Worten auf jene kein Schluß gemacht werden. — Dieſen Andern bezeichnet er nun als τὸν ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντα. Warum gerade ſo? iſt unſere Frage. Ich glaube darum, um anzudeuten, wie auch unſer Leben nun himmliſch werden müſſe. Er hat ſeit ſeinem Tode und Auferſtehen mit dem Erdenleben nichts mehr zu thun; wir ſind mit ihm geſtorben, und auferſtanden mit ihm, und unſere Verbindung mit ihm iſt keine irdiſche, dem alten Leben angehörige, ſondern eine himmliſche, ganz innerhalb der Sphäre des neuen Lebens liegende; ſo muß auch unſer Leben und Weſen dem ſeinen ähnlich ſeyn. Tholuck denkt an die durch ſeine Auferſtehung ihm zu Theil gewordene Machtvollkommenheit, die Erlöſten zum neuen Leben einzuführen; aber dieſe Vorſtellung ſcheint mir zu fern zu liegen. Das καρποφορεῖν τῷ θεῷ erklärt ſich leicht. Die aus dem innern Grunde der Geſinnung hervorgehenden Handlungen bezeichnet P. gern als eine Frucht, vgl. VI, 21. Gal. V, 22. Auch hier kann die Rede nur von ſolchen ſeyn, nehmlich von dem ſittlichen Wandel, welcher aus der Hingabe an Chriſtus herfließen muß. Dieſe Früchte werden Gott getragen, entweder weil Gott die Veranſtaltung getroffen hat, welcher ſie entwachſen, und alſo, menſchlich geredet, in der ſittlichen Erhebung der Menſchheit die Frucht ſeiner Bemühung für die Menſchheit findet; oder, wiefern wir jetzt δοῦλοι τ. θεοῦ ſind, VI, 22. und als ſolche alles, was wir thun, für Gott thun müſſen, überhaupt ſich unſer ganzes Leben und Thun auf ihn beziehen muß. Auffallend iſt hier das Ueberſpringen aus der zweiten Perſon in die erſte, wenn man dies letzte Glied mit dem Hauptſatze, oder mit den Worten εἰς τὸ γ. ὑμᾶς ἑτέρῳ verbindet; und dies hat Koppen bewogen, es vielmehr mit dem Particip τῷ — ἐγερθέντι zu verbinden, in dem Sinne: der darum von den Todten auferweckt worden iſt, damit wir Gott Frucht bringen mögen. Roſenm. folgt ihm, Andere erwähnen der Sache nicht. Für ſich hat dieſe Verbindung die Aufhebung

des Uebelstandes in der Person, auch im Gedanken an sich nichts wider sich. Aber auffallen mußte doch, daß P. seinen Hauptsatz ἐθανατώθητε κ. τ. λ. so ganz vergessen haben sollte, um an einen bloßen Beisatz die Angabe des Zwecks anzufügen, und wir erhalten dadurch anstatt eines unpassenden, aber in andern Hinsichten dem Stile Pauli nicht gerade fremden Ueberspringens in der Construktion ein Ueberspringen in Gedanken, das um so weniger gefallen kann, als V. 5. 6. sich immer noch auf den im Hauptsatze vorgetragenen Gedanken beziehen. Und aus diesem Grunde kann ich Koppes Ansicht nicht beitreten. Die Vertauschung der Person findet ihre Entschuldigung darin, daß nicht nur das, was P. sagt, allgemeiner, als für die römische Gemeine gilt, sondern auch der Apostel sich in allgemeinen, das Ganze angehenden, Ansichten viel lieber bewegt, als im engen Kreise des Besondern und Individuellen. V. 5. 6. Auseinandersetzung des Gedankens, daß die Ertödtung in Bezug auf das Gesetz, und Verknüpfung mit Christo die zuletzt angeregte Frucht im sittlichen Wandel habe, durch Darstellung der Zustände vor und nach dieser Ertödtung. Der Zustand vor derselben soll offenbar durch die Worte ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκὶ angedeutet werden. So klar aber hier die Sache ist, die er meint, so schwer ist über die Form zu entscheiden, in welcher er sie darstellt. Εἶναι ἐν τ. σ. scheint an und für sich nichts anders bedeuten zu können, als im Leibe befindlich seyn, wie ja σὰρξ Eph. II, 15. ohne Zweifel den Leib bedeutet, und ἐν τῇ σ. περιπατεῖν 2. Kor. X, 3., ἐν σώματι εἶναι 2. Kor. XII, 2., wörtlich zu nehmen ist (vgl. 2. Kor. V, 6. 8.). Es wäre also ein Ausdruck für das physische Leben; und wenn wir ihn so faßten, so würden wir darauf geführt, daß P. sich noch in der Allegorie von Leben und Tod befinde, und die Zeit der Unterwerfenheit unter das Gesetz vor der Erlösung durch Christum, die er doch ohne Zweifel meint, mit den Worten: als wir noch am Leben, noch nicht gestorben waren, anzeigen wolle. Der bisherige Zusammenhang, und besonders auch V. 4., scheint diese Erklärung zu empfehlen; aber entgegen tritt ihr doch die allzu-

große Kühnheit des Ausdrucks, indem anstatt des selbst schon bildlichen, ἔζημεν ein anderer gesetzt wäre, dessen Eigenthümlichkeit ihn zu einem Bilde wirklich ungeschickt macht. Auch wenn man sagen wollte, P. vermeide absichtlich das Verbum ζῆν, weil er das frühere Leben in anderer Hinsicht nicht als Leben gelten lasse, so weiß ich doch nicht, ob man den Ausdruck damit völlig entschuldigt haben würde. Glaubt man also diese Erklärung nicht annehmen zu können, so stehen zwei andere Wege offen. Entweder man nimmt σὰρξ von dem angeborenen unsittlichen Zustande, worin der Mensch dem sinnlichen Lüsten dient, von welchen es ja oft genug gebraucht wird (VIII, 3. Gal. V, 19. al.), und hält sich zur Befestigung vornehmlich an die παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, und an die καινότητα πνεύματος, worin wir nach Vers 6. leben sollen. Dann ist der Sinn: Als wir noch in jenem ersten Zustande der Unterworfenheit unter die Sinne und Lüste waren (So Orig., Chrys., Anselm, Beza, Calov, Seb. Schmidt, Wolf, Heumann, und A.). Oder man nimmt σὰρξ als bildliche Bezeichnung des Gesetzes selbst, wie Theod. (τῇ κατὰ νόμον πολιτείᾳ); Hammond (wegen des Zusammenhangs mit dem Ganzen, wegen V. 6. κατηργ. ἀ. τ. ν., weil ἐν πνεύματι εἶναι von denen gesagt werde, die Evangelium und Gnade angenommen haben), Carpzov (weil es mit äußern und fleischlichen Dingen zu thun habe, weil das Ceremonialgesetz veränderlich sey), Cramer, Koppe, gethan haben. Man hat sich dann zur Vertheidigung vornehmlich an den Gegensatz νυνὶ — νόμου zu halten. Doch scheint diese Erklärung unter allen am wenigsten für sich zu haben, indem weder erwiesen werden kann, daß σὰρξ je vom Gesetze gebraucht werde (IV, 1., worauf Carpzov sich beruft, kann dazu gar nicht dienen), noch auch die angeführten Worte den eigentlichen Gegensatz enthalten, der im Part. ἀποθανόντες liegt. Mehr für sich möchte die erste haben; doch steht auch ihr das ἀποθανόντες entgegen, und auf das πνεῦμα V. 6. darf man sich nicht berufen, weil dies nicht der σάρξ, sondern dem γράμμα entgegengesetzt ist. Einige Erklärer bringen beide Erklärungen in

Verbindung, und nehmen das εἶναι ἐν σ. von dem Dienste der Sinnlichkeit unter dem Gesetze, Ch. Schmidt, Böhme, Rosenm., Flatt, Tholuck, wodurch aber das, was gegen beide gesagt worden, nicht aufgehoben wird. Und immer scheint der ganze Zusammenhang auf die Gegensätze von Tod und Leben hinzuweisen. Vielleicht könnte man daher die zuerst gegebene mit der von der Unterworfenheit unter die Sinne verbinden, was bei der Vieldeutigkeit des Begriffs bei P. wohl möglich ist. Dann wird εἶναι ἐν τ. σ. wirklich dem ἀποθνήσκειν entgegengesetzt, ist also in sofern ein Ausdruck für Leben, aber nicht für Leben überhaupt, sondern nur für ein in Sinnlichkeit befangenes Leben, und dadurch wird die Kühnheit des Bildes bedeutend gemildert, zu deren Vertheidigung vielleicht die Vergleichung von Kol. II, 11. Einiges beitragen möchte. — Im Hauptsatze bedeuten παθήματα, im N. T. gewöhnlich Leiden, hier wie Gal. V, 24. Begierden, Leidenschaften. Der beigefügte Genitiv τῶν ἁμαρτιῶν kann zwar, wie insgemein geschieht, durch das Adj. sündlich bequem wiedergegeben werden; aber zu fragen ist doch, ob er subjektiv oder objektiv zu fassen sey. Wenn jenes, so sind die ἁμαρτίαι Quell oder Ursache der Leidenschaften, wenn dieses, umgekehrt, in jenem Falle wird man an sündliche Neigungen im Innern, in diesem an äußere sündliche Handlungen zu denken haben, die sonst ἁμαρτήματα heißen. Für beides läßt sich sprechen, doch scheint das letztere den Vorzug zu verdienen. τὰ διὰ τοῦ νόμου. Die durch das Gesetz entstandenen, oder gewirkten. Daß nur dies der Sinn seyn könne, Chrys. und Carpz. Ergänzung von φαινόμενα, γνωστά, gänzlich falsch, und gar nichts zu supplíren sey, liegt vor Augen; wie P. dies meine, wird er selbst weiter unten klarer machen. ἐνηργεῖτο — ἡμῶν, waren wirksam oder thätig in unsern Gliedern. Wir wissen bereits, wie P. die μέλη als den Sitz der Sünde zu fassen pflegt. εἰς — θανάτῳ. Nicht Zweck, sondern Folge. Aber was heißt: dem Tode Frucht bringen? Gewiß nicht augere multitudinem eorum, in quos mors saevit, wie Ch. Schmidt erklärt. Fragen wir nur nach der Sache, so ist

gewiß nichts anderes gemeint, als ein Lebenswandel, welcher am Ende den Tod zum Lohne hat, und so erklären faſt alle Ausleger. Aber es iſt auch nach der Form zu fragen, unter der dies P. darſtellt. Hier iſt zuvörderſt klar, daß θάνατος in dem umfaſſendern Sinne zu nehmen iſt, den wir ſchon kennen, vom geſammten Lohn der Sünde. Sodann kann der Wortſinn von καρποφ. τῷ θανάτῳ nur ſeyn: Früchte bringen, welche, oder durch welche der Tod gewinnt. Nun läßt ſich die Sache ſo betrachten, daß durch das ſündige Leben, zu welchem die ἐνέργεια der Triebe führt, der θάνατος nur immer ſicherer und vollſtändiger herbeigeführt, oder, wiefern er ſittlich gefaßt und einer Abſtufung fähig iſt, immer tiefer und ſchlimmer wird. So iſt jener καρπὸς wirklich ein καρπ. für den Tod. Der ganze Inhalt dieſes Verſes alſo: Zur Zeit des Lebens unter Geſetz und Sinnlichkeit ſeyen die ſündlichen Triebe, zu deren Erweckung und Aufregung das Geſetz das Seinige beigetragen, in voller Thätigkeit geweſen bei der ſündigen Natur, und haben ſündliches Leben, und als deſſen Folge den Tod erzeugt und gemehrt.

V. 6. Die Lesart ἀποθανόντες iſt von Seiten der kritiſchen Auktoritäten ſo feſtgeſtellt, daß weder die andere ἀποθανόντος, obwohl auch ſie Anhänger gefunden hat, noch τοῦ θανάτου ſich gegen dieſelbe halten kann. Die Entſtehung des Genitivs erklärt ſich theils aus der ſo weit verbreiteten Anſicht, daß das Geſetz als geſtorben zu betrachten ſey, theils aus der Stellung, der eine gewiſſe Unbequemlichkeit nicht abgeſprochen werden kann. Da nehmlich das ἀποθανόντες den Vorderſatz enthält, im Gegenſatz gegen ὅτε — σαρκί, ſo würde es weit beſſer gleich nach νυνὶ δὲ geſtanden haben, und ἐπειδὴ ἀπεθάνομεν ſich noch weit beſſer ausnehmen. Das Komma nach νόμου würde ich tilgen, und dadurch die Deutlichkeit zu vermehren glauben. Was für ein Sterben aber hier gemeint ſey, iſt aus dem Bisherigen vollkommen deutlich, und eben ſo, daß es unnöthig iſt, ja unrichtig, mit Heum., Ch. Schmidt, Morus, Roſenm., u. A. ἐκείνῳ zu ſuppliren, um das ἐν ᾧ darauf zu beziehen. Der Sinn des Hauptſatzes κατηργ. —

νόμου ist V. 2. schon deutlich geworden, mit νόμου aber ist der Relativsatz zu verbinden; in dem wir — wie Gefangene, oder wie das Weib im γυναικὸς und Dienstbarkeit des Mannes — festgehalten wurden, d. h. an welches wir gebunden waren. So wie nun bei der Darstellung des vorigen Zustandes V. 5. in den Worten εἰς — θανάτῳ die Schilderung der Folgen für das Leben beigefügt war, so folgt auch hier in den letzten Worten ὥστε — γράμματος eine Beschreibung dessen, was die Befreiung vom Gesetz für Früchte im sittlichen Leben bringt. So daß wir dienen, sagt er, ohne hinzuzufügen, wem? Es versteht sich, τῷ θεῷ. Zwar ist auch wegen VI, 18. von Einigen τῇ δικαιοσύνῃ hinzugedacht werden; aber dies ist schon deßhalb nicht möglich, weil hier der Dienst im neuen Verhältniß dem frühern entgegengesetzt ist. Ganz zu verwerfen scheint Bengels Meinung, die folgenden Worte ἐν καιν. πν. seyen anstatt des bloßen Dativs gesetzt und zu δουλεύειν gehörig. Vielmehr dienen dieselben zur Beschreibung der Beschaffenheit des Dienstes, welchen der Ap. als Frucht der geschehenen Veränderung kennen lehrt. Nun unter καινότης und παλαιότης werden entweder die verschiedenen Zustände des Menschen vor und nach dieser Veränderung, oder Beschaffenheiten der Dinge bezeichnet, welche durch πν. und γρ. angedeutet werden, oder endlich stehen diese Ausdrücke als bloße Hebraismen für die Adjektive καινὸς und παλαιός. Die letzte Annahme kann nur Statt finden, wenn keine andere einen guten Sinn giebt; der zweiten scheint die Präp. entgegenzustehen, welche zu Gunsten der ersten etwas dem dienenden Subjekt Angehöriges anzudeuten scheint; wir halten uns daher zunächst an die erste, und finden mit den meisten Auslegern hier eine Gegensetzung des alten und neuen Zustandes derer, welche als die Dienenden bezeichnet werden, billigen daher Luthers Uebersetzung: altes und neues Wesen. Wir fragen nach der Bed. von γράμμα und πνεῦμα, die uns II, 29. schon beschäftigte. Einerlei ists hier wie dort, ob man γράμμα als Buchstaben oder als Schrift auffassen will, denn immer wird die Rede seyn von dem geschriebenen, äußeren Gesetz, das an den

Menſchen erging, äußeres Werk von ihm erfordernd, auch drohend und ſtrafend im Falle der Nichtleiſtung, aber doch wahren Gehorſam nie erzwingend, oder von der ganzen Verfaſſung, welche nur in Vorſchrift und Gebot beſtand. δουλεύειν ἐν γρ. würde alſo heißen: Gott dienen (nur) vermöge des geſchriebenen Geſetzes, nach dem Geſetz, geſetzlicher Weiſe; eben ſo wenig einen innern Gemüthszuſtand ausdrücken, als das Geſetz ſelbſt einen ſolchen erzeugt oder berückſichtigt. δουλ. ἐν παλαιότητι γρ. kann an und für ſich entweder heißen: in dem alten durch das γρ. hervorgebrachten Zuſtande, oder in dem alten Zuſtande, wo nur das γρ. vorhanden war, und gebot. Da aber auch nach P. Lehre das γρ. den alten Zuſtand nicht hervorbrachte, obwohl es in demſelben wirkſam war, ſo wird die zweite Erklärung als die richtige anzuſehen ſeyn. Πνεῦμα könnte an und für ſich bloß den menſchlichen Geiſt, oder die höhere ſittliche Natur, bedeuten, und dann hieße δουλ. ἐν πν. Gott dienen vermöge dieſer höhern Natur, auf eine geiſtige, ächt ſittliche Weiſe; aber mit dieſer Auslegung würde man die pauliniſche Form der Auffaſſung vernichten. Wir vergleichen auch hier die Stelle 2. Kor. III, 6., wo διαθήκη πνεύματος offenbar ein Bund iſt, durch welchen πν. gewonnen wird, der Zuſammenhang aber, vornehmlich V. 17., uns lehrt, unter πν. zwar nicht das πν. ἅγ. als wirkendes Princip, aber doch daſſelbe als Wirkung zu verſtehen, nehmlich die durch den göttlichen Geiſt hervorgebrachte ſittliche und freie Erhebung des Gemüths, welche P. ſo oft mit dieſem Namen nennt. Da nun unſere Stelle ſowohl als jene eine Vergleichung der alten und neuen Verfaſſung enthält, ſo wird eben dies uns berechtigen, auch hier πν. in dieſem chriſtlichen Sinne zu nehmen. Dann bezeichnet δουλ. ἐν πν. einen Dienſt, wie das πν. ihn mit ſich bringt, d. h. einen ſolchen, in welchem wir ohne Gebundenheit durch ein Geſetz mit ſeinen Vorſchriften äußern Werks und ſeinen Strafdrohungen für die Nichtbefolgung, vermöge der durch Gottes Geiſt in uns gewirkten Erneuerung unſerer ſittlichen Natur den Willen Gottes thun aus Luſt und innerem Drang, nicht als Sklaven, ſondern als Freie, und Kinder

Gottes. δουλ. ἐν καινότητι πν. aber ist ein Dienst, wie ihn der neue Zustand, das πν., welches wir als Christen haben, mit sich bringt.

Die Verhandlung, welche mit Kap. VI. begonnen hatte, ist hier ganz beendigt; aber durch sie hervorgerufen wird eine neue Reihe von Gedanken, höchst wichtig für den christlichen Dogmatiker und Moralisten, aber für den reinen Exegeten mit wenig Schwierigkeit verknüpft. Die ersten Worte τί οὖν — ἁμαρτία; stellen uns auf den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung des Folgenden. Wir erhalten hier einen Einwurf und Widerlegung desselben. Veranlassung ihn zu erheben, haben manche Aeußerungen der vorigen Kapitel, und zuletzt noch Stellen wie VI, 14. und τὰ παθήματα — νόμου V. 5. gegeben. Es konnte scheinen, als erkläre P. das Gesetz für etwas Schlechtes, Unheiliges, ja für Ursache der Sünde selbst; und daß er der Lästerung gegen dasselbe oft beschuldigt worden, lehrt ja die Apostelgeschichte. Solche Vorstellungen zu widerlegen, Verläumdungen zurückzuweisen, und das wahre Verhältniß zwischen dem Gesetz und der menschlichen Sündigkeit deutlich zu machen, ist der Zweck des neuen Abschnitts; eines Abschnitts, von dem ich nicht zuviel im Voraus zu sagen glaube, wenn ich behaupte, nur eine Erfahrung, wie Paulus sie selbst gemacht, schließe dem Gemüthe des Lesers alle Tiefen desselben, in welche keine Exegese hinabreicht, auf*). Daß das Gesetz, von welchem hier P. spricht, das Mosaische sey, wird zwar von Origenes geläugnet, aber von allen andern mir bekannten Erklärern anerkannt, und es gilt hier wieder, was schon öfters gesagt wurde, daß P. nur dieses als ein göttliches, dem Menschen gegebenes Gesetz kenne und gelten lasse. Das Urtheil, das Gesetz sey Sünde, konnte dem Apostel nicht im buchstäblichen Sinne vorgeworfen werden, denn Sünde kann ein Gesetz nicht seyn; sondern nur, daß es etwas Böses,

*) Eine sehr lehrreiche, und viele beherzigenswerthe Wahrheit enthaltende Abhandlung über das Ganze dieses Abschnitts findet sich in Tholucks Commentar S. 246 — 52. der 2ten Ausgabe.

Tadelnswerthes, Schädliches, durch seine eigene Natur den Menschen zur Sünde Bewegendes sey, daß also die παθήματα τ. ἁμ. aus dem Gesetze unmittelbar als Wirkung hervorgehen. Und so, als Ursache der Sünde, fassen auch die ἁμαρτία fast alle Erklärer, mit Hinweisung auf den ähnlichen Ausdruck Mich. I, 5. פֶּשַׁע יַעֲקֹב הַלּוֹא שֹׁמְרוֹן. Unrichtig ist, wie Heumann die Frage faßt, ob das Gesetz Böses gebiete? denn dazu fand sich in Pauli Worten nirgends eine Veranlassung. Aber auch jene Beschuldigung mußte nicht nur dem eifrigen Juden, sondern auch dem Apostel selbst, der das Gesetz als ein göttliches anerkannte, als wahre Gotteslästerung erscheinen; daher er sie durch μὴ γένοιτο voll Abscheu zurückweist, und hierauf erst in die Auseinandersetzung seiner wirklichen Ansicht einzugehen anfängt. Die Worte, welche folgen, haben keine Schwierigkeit, nur möchte ein Grieche zu ἔγνων und ᾔδειν wahrscheinlich ἂν hinzugesetzt haben. Die vorgetragenen Gedanken sind: 1) nur durch das Gesetz habe ich erfahren, was Sünde sey; und 2) als Grund davon, erst durch das Verbot des bösen Gelüstens weiß ich, was dieses sey; nicht aber, wie viele Erkl. wollen, daß die Lust Sünde sey. Sie selbst, der sündlichen Handlung und der nachmaligen Selbstverurtheilung Mutter, die böse Lust, würde mir unbekannt geblieben seyn, wenn nicht das Gesetz mir sein οὐκ ἐπιθυμήσεις vorgehalten hätte. Daß er mit diesen Worten das 9. und 10. Gebot des Dekalogus meine, ist offenbar, daß er aber nichts hinzusetzt als Objeksbezeichnung, hat darin seinen Grund, weil er von der bösen Lust in völliger Allgemeinheit reden will, nur sie selbst, nicht ihren Gegenstand, ins Auge zu fassen hat. Hier bleibt zu fragen: 1) von Wem redet der Apostel? 2) wozu dienen ihm die aufgestellten Sätze? Die erste Frage wird zunächst durch die erste Person des Sing. hervorgerufen, deren sich P. hier bedient. Wir müssen fragen, ob er sich selbst meine, oder Andere? Nun ist soviel wohl ohne Zweifel klar, daß er nicht in sofern von sich selbst reden könne, daß er wirklich über seine Individualität etwas mittheilen wolle, also Darlegung seiner eigenen Erfahrung Zweck seiner Rede sey — dazu

wäre hier gar nicht der Ort —; er kann es nur in sofern thun, daß er entweder das, was er erfahren, als allgemeine Erfahrung setzt, also das, was er von sich berichtet, als allgemein geltend angesehen wissen will, oder daß er sich als bloßes Beispiel anführt. Das letztere ist die bestimmte Ansicht von Beza, Baldwin, Calov, Seb. Schmidt, das erstere wohl die Augustins, und derer die mit ihm einstimmen. Von der Absicht, die Sache an seinem Beispiel zu erläutern, findet sich kein Zeichen im Texte selbst; sie kann daher nicht als vorhanden angenommen werden. Aber auch die andere Ansicht läugnen Viele; schon bei den Vätern, und mehr noch bei den Neuern, ist die Vorstellung allgemein geworden, P. trage hier fremde Zustände auf sich über, entweder aus Bescheidenheit, oder aus Besorgniß zu beleidigen, wenn er von Andern vortrage, was er hier lehrt. So Grot., Turr., Heumann, Semler, Ch. Schmidt, Koppe, Rosenm., u. Andere. Man nennt dies μετασχηματισμὸς aus 1. Kor. IV, 6., und führt als Beispiel dieser Wendung aus seinen Schriften neben der jener Stelle vorangehenden Auseinandersetzung IV, 1—5. noch an 1. Kor. VI, 12. X, 29 f. XIII, 11 f. Gal. II, 18. Betrachtet man dieselben, so kann man das Daseyn einer Redeform, bei welcher er, von sich sprechend, entweder Andere meint, oder ganz allgemeine Sätze vorträgt, allerdings nicht läugnen; aber doch, welch ein Unterschied zwischen jenen kurzen, rasch hingeworfenen Stellen, und diesem so langen, so consequent durchgeführten, so hohen Ernstes vollen Abschnitte! Eine bloß rhetorische Wendung kann hier nicht seyn, die angeführten Ursachen dieser Einkleidung können auch nicht als geltend angenommen werden, denn an andern Stellen, auch dieses unsers Briefes spricht P. ohne irgend eine Einkleidung noch stärkere Wahrheiten aus. Also, so gewiß es ist, daß P. hier nicht nur von sich reden will, was ist Ursach, daß er hier so lange fort in erster Person, wie von sich selbst, spricht? Ich finde keine andere, als, weil, was er hier vorträgt, doch immer seine eigene Erfahrung war, weil er das alles, wovon er hier reden will, so sehr im eigenen Innern durchgemacht hatte, daß es

ihm unmöglich wurde, unter einer andern Form davon zu reden. Vielleicht, daß ich mich täusche; aber so weit als meine Bekanntschaft mit Paulus reicht, mußte eben das, was wir hier lesen, die geheime Geschichte seines Lebens seyn. So mußte es ihm ergangen seyn zu der Zeit, da er noch unterm Gesetze stand, Heil suchend, und nur Verdammniß findend, nach Leben ringend, und nur schwerer immer den Tod auf sich lasten fühlend. Hieraus erklärt sich dann auch das lange Verweilen bei diesem Gegenstande, der ja ihn so nahe anging, hieraus die tiefen Blicke ins Menschenherz, die er hier thut, hieraus die ganz eigene Empfindung, welche in dieser Stelle waltet, und immer steigt, bis sie sich endlich in wehmüthigen Ausruf ausläßt, V. 24., dann aber im Gefühle, der unerträglichen Last enthoben zu seyn, das Triumphwort des Erlösten folgen läßt: εὐχαριστῶ κ. τ. λ. V. 25. *Aehnlich dieser Ansicht ist auch die von Tholuck zu d. St. vorgetragene. Beiläufig zu sagen, glaube ich, wir haben in diesem Abschnitt den einzig wahren Schlüssel, der uns sowohl die Bekehrungsgeschichte des Apostels aufschließt, als auch über die eigenthümliche Richtung in Klarheit setzt, welche sein Wirken sowohl als sein Lehren im Apostelamte genommen hat. Hat sich nun aber unsere Ansicht dahin festgestellt, daß wir sehen, er spricht zwar Allgemeines, aber dies doch so, wie's eigene Erfahrung ihm geboten hatte, so kann auch die Frage wenig Schwierigkeit mehr haben, ob er hier vom Menschen im bekehrten oder unbekehrten Zustande spreche? Es fällt in die Augen, daß er hier denselben unter dem Gesetze denke, also offenbar noch nicht Theil nehmend an der Erlösung, noch nicht befreit vom Joche, das durch das Sterben mit Christo abgeworfen wird, und erst im VIII. K. zum Leben des Erlösten übergeht. Daß er aber dennoch so oft das Präsens braucht, rührt meines Erachtens wieder daher, weil er von eigener Erfahrung spricht. Dies hat die Folge, daß er seit V. 14. den Standpunkt etwas ändert, und mehr seinen noch gegenwärtigen, als den ehemaligen Zustand schildert. In der Idee wird die Erlösung auf einmal vollbracht; spräche er daher nur von fremder Erfahrung, so

würde er nur in vergangener Zeit sprechen; im wirklichen Leben bleibt auch nach der Bekehrung noch soviel zurück vom alten Elend, daß oft dem Herzen scheinen mag, es sey noch nichts geschehen; und Gemüther, wie das des Paulus, erfahren dies am stärksten und häufigsten. Daher Präsens, daher die tiefe Empfindung durch das Ganze, bis ihm im Glauben die neue Erhebung möglich wird.

Unsere zweite Frage war: Wozu dienen ihm die in unserm Verse aufgestellten Sätze? Die Meinung der Ausleger scheint durchaus die zu seyn, er wolle damit das Gesetz loben, und seinen Nutzen zeigen. Auch Tholuck spricht sich dahin aus. Ich kann mich mit dieser Ansicht nicht befreunden. Erstlich scheint die Form der Rede, die durch ἀλλὰ hereingeführt wird, dieselbe nicht zu empfehlen. Wenigstens so oft Paulus dem μὴ γένοιτο eine Widerlegung der dadurch zurückgewiesenen Behauptung nachfolgen läßt, hat diese eine beweisende Form; vgl. III, 6. VI, 2. IX, 14. XI, 1. Gal. II, 17. III, 21. Dagegen so oft δὲ oder ἀλλὰ nachfolgt, ist nicht dies seine Absicht, sondern Darlegung seiner wahren Ansicht von der Sache; vgl. III, 4. 31. XI, 11. Demnach werden wir auch hier das μὴ γένοιτο, ἀλλά κ. τ. λ. so zu fassen haben: Keinesweges; vielmehr die Sache verhält sich so, wie nun weiter folgt. Jetzt ist die Frage, ob er die Kenntniß der Sünde, die durchs Gesetz kommt, für etwas Gutes hält? Sie kann dafür gehalten werden, wiefern sich ohne diese Kenntniß nicht denken läßt, daß der Sünder die dargebotene Hülfe annehmen und gebrauchen werde. Aber erstlich liegt dieser Gedanke hier meines Erachtens viel zu fern, sodann scheint in unserer ganzen Stelle einiger Hinblick auf die Geschichte der Sündenfalls nicht geläugnet werden zu können; dort aber erscheint es nicht als ein Gewinn, zu erkennen, was gut und böse sey, und endlich ist die Stimmung oder der Ton dieses Abschnitts durchaus nicht von der Art, als wolle P. hier den Gewinn darstellen, den das Gesetz mitbringe, sondern vielmehr nachweisen, wie es mit dem V. 5. ausgesprochenen Satze τὰ διὰ τοῦ νόμου sich verhalte. Ich sehe daher die Sache so an: In Bezug auf diese

Worte läßt er sich fragen: Wenn die παθ. τῶν ἁμαρτ. durchs Gesetz entstehen, so ist also wohl nach deiner Ansicht das Gesetz selbst etwas Sündliches? Nein, antwortet er, selbst sündlich ist es nicht; aber das bewirkt es freilich, daß ich die Sünde kennen lerne; ich würde sie nie so haben kennen lernen, weil sie todt geblieben wäre (V. 8.), wo das Gesetz nicht gekommen wäre. Und zum Beweise dieser Behauptung, nicht nur, wie behauptet wird, als Beispiel, läßt er den Satz nachfolgen τήν τε γὰρ κ. τ. λ. Eine dritte Frage würde seyn, ob denn die hier aufgestellten Erklärungen des Apostels Richtigkeit enthalten; doch diese hat nicht der Exeget, sondern der Dogmatiker zu beantworten*).

V. 8. Der Gedanke schließt sich genau an den zweiten Theil von V. 7. an, und setzt den dort angefangenen Beweis fort. War kein Gesetz, so blieb die Lust mir unbekannt, nun aber vom Gesetze Anlaß nehmend und durchs Gesetz gereizt, hat die Sünde in mir jede böse Lust geweckt. Ἁμαρτία ist wieder die im Innern ruhende Sündigkeit oder sündhafte Anlage; bei ἀφορμὴν λαβοῦσα kann man, wenn man will, ἀπὸ τοῦ νόμου oder τῆς ἐντολῆς hinzudenken, aber nöthig ist es nicht. Eben daher auch die Verbindung von διὰ τ. ἐ., welche von Koppe und Flatt unternommen wird, nicht zu billigen; man müßte ohne Noth die Präp. für falsch gebraucht annehmen. Ganz unstatthaft ist die impunitas, die sich Grotius einfallen lassen. ἐντολὴ ist, wie auch Andere bemerkt, das einzele Gebot, im Gegensatze gegen das Ganze des Gesetzes. Der Gedanke: die innere Sündigkeit des Gemüths brachte durch das Gebot alle böse Lust zuwege, hat offenbar diesen Sinn: Die sündliche Anlage, ruhend an sich selbst, und so lange sie ohne Reiz geblieben, sey durch das Verbot zuerst in Anregung gekommen, und habe in Folge dessen die Entstehung dieser oder jener, auf Bestimmtes gerichteten bösen Lust nach sich gezogen. Ohne in eine Beurtheilung dieses Satzes eingehen zu wollen, kann ich nicht umhin,

*) In meiner christl. Philos. §. 250. f. habe ich dies zu thun versucht.

auch hier zu bemerken, wie P. bei seiner Darstellung durchaus den Faden verfolgt, welchen die Erzählung vom Sündenfall Gen. III. ihm vorgezeichnet, so daß man kaum an ein bloß zufälliges Zusammentreffen denken kann. Auch wird nicht unbeachtet bleiben dürfen, wie theils in der jüdischen Geburt und Erziehung des Apostels, theils in seiner Gemüthsanlage viel enthalten war, ihm die Sache gerade so darzustellen, wie sie ihm erscheint. Der letzte Satz χωρὶς — νεκρά, soll als Bestätigung des Gesagten dienen, und ist als allgemeiner Satz zu fassen, folglich nicht ἦν, sondern ἐστὶν hinzuzudenken. Der Sinn: die Sünde ist zwar immer da, aber, wo kein Gesetz ist, das zum Uebertreten Reiz und Gelegenheit darbiete, da ruht sie, und übt keine Thätigkeit, es ist nicht anders, als wäre sie gar nicht da.

V. 9 — 11. enthalten in losem Wiederholung von Vers 7. S., wie Tholuck u. A. behaupten, als wieder vom Stande ohne Gesetz und unter dem Gesetz gehandelt wird, aber alles übrige ist doch ganz verschieden, und durch das Ganze treten die Folgen hervor, welche der Eintritt des Gesetzes nicht auf Erkenntniß und Willen, sondern auf den Zustand des Sünders hervorgebracht hat. Daher behält auch δὲ seine gewöhnliche fortschreitende Bedeutung bei. ἐγὼ — ποτέ. Je nachdem man hier das ζῆν vom bloßen Daseyn, dem physischen Leben, oder in prägnantem Sinne faßt, kommt wesentliche Verschiedenheit in die Auslegung. In jenem Falle ist der Satz dieser: Es gab eine Zeit meines Lebens, wo ich ohne Gesetz war; in diesem: Einst, als ich noch ohne Gesetz war, da lebte ich, d. h. ich hatte etwas von dem, was Leben im höheren Sinne genannt werden mag. Jene Ansicht ist die der meisten Ausleger, wenigstens wird auf das ζῆν kein Nachdruck gelegt, welcher eine andere zu erkennen gäbe. August. faßts prägnant, wie daraus hervorgeht, daß er es durch vivere mihi videbar commentirt, und eben so Erasmus, Beza, Carpzov, Tholuck. Es ist offenbar, daß der Gegensatz von ἀπέθανον die zweite Auffassung fordert. Aber was will P. damit sagen? Welche Zeit meint er? Wann war der Mensch ohne Gesetz?

In wiefern hat er damals die ζωὴ besessen? Semler sagt in Adamo, und beruft sich auf Theod. u. A. bei Justinian; Ch. Schmidt denkt an Adam und die Patriarchen; viele Andere, auch unter dem Namen Cramer, Ernesti, Mor., Koppe, Rosenm., an eine Zeit, in welcher der bezeichneten Person die richtige Kenntniß des Gesetzes gefehlt habe, etwa in der Kindheit; Carpzov an des Apostels Leben im Pharisäismus; Flatt hält den Satz für bloße Annahme eines möglichen Falles: Gesetzt ich hätte einmal ohne Gesetz gelebt; Tholuck wünscht, daß man keine bestimmte Zeit setze. Keine dieser Ansichten genügt mir recht, obwohl, da P. hier so erstaunlich kurz ist, und weder hier sich selbst erklärt, noch aus andern Stellen erklärt werden kann, eine Widerlegung unmöglich ist. Ich urtheile so: Zuerst glaube ich auch hier einen Hinblick auf die Genesis anerkennen zu müssen, ohne darum behaupten zu wollen, daß P. von einem Leben der übrigen Menschheit in Adam rede. Vielmehr ist er von der in jener Erzählung enthaltenen innern Wahrheit so ergriffen, daß er die Geschichte der gesammten Menschheit in ihr anerkennt, und um so mehr, als seine eigene wahrscheinlich ihm die meisten Belege dazu gab. Dies zusammen gab nun auch der Rede die erzählende Form, anstatt der darstellenden durch das Präsens. Sodann halte ich dafür, daß Paulus im Streite wider das Gesetz nach seiner Weise in ähnlichem Falle etwas mehr sage, als er eigentlich selbst denke, und auch von dem Menschen, der schon sündig ist, eine ζωὴν behaupte, so lange er das Gesetz nicht hat, obwohl er, genau genommen, dies entweder gar nicht sagen konnte, oder nur als möglichen Fall. Auch könnte man denken, es stehe hier wieder das reine Imperf. anstatt mit ἄν, wozu jene Beziehung auf die Genesis mit beitragen konnte. Dann wäre vielleicht sein wahrer Gedanke dieser: So wie Adam lebte, bis das Gebot kam, und die böse Lust in ihm erweckte, von der betrogen er in den Tod verfiel, so würde auch ich (und der Mensch überhaupt), obwohl Sünder, doch, weil ohne Gesetz die Sünde todt ist, vielleicht etwas von Leben behalten haben, wenn das Gesetz

nicht gewesen wäre, nun aber durch das Hinzutreten des Gebots ist auch der Rest von Leben, der etwa noch da war, ganz verloren worden, ich bin ganz gestorben. Einige Erinnerung an eine frohere Jugend, ehe das Studium des Gesetzes ihm das Bestreben einflößte, dies Gesetz vollkommen zu erfüllen, und in den Kampf mit der bösen Lust verstrickte, den er im Folgenden beklagt, mag hier mit eingeflossen seyn. Wie gut, scheint er zu sagen, war im Vergleich mit der nachherigen immer noch jene Zeit, da ich das Gesetz nicht kannte. Ich war Sünder, aber ich wußte es nicht, so wenig regte sich im Herzen die böse Lust. Da kam das Gesetz und zerstörte Alles; klug ward ich freilich, und begriff was ich sollte, aber auch die Sünde wurde stark, und immer strebend, immer unterliegend, war ich grundlos elend. Wahrlich aber, vom Wesen des Gesetzes spricht er hier nicht. Wenn er aber sagt: ἡ ἁμαρτία ἀνέζησε, sie lebte wieder auf, so scheint dies ein ihrem Todseyn (V. 8.) vorgängiges früheres Leben derselben vorauszusetzen, und doch läßt sich ein solches nicht annehmen. So wenig man aber deßhalb mit Semler die Lesart einiger Handschr. ζῆσαν aufnehmen darf, welche theils aus der Nachbarschaft der zwei α, theils aus dem Anstoß, den das Compos. machte, hervorgegangen seyn kann, so wenig darf man die Präp. ganz unbeachtet lassen. Die Vorstellung vom Tode involvirt für das menschliche Gemüth so nothwendig die des vorgängigen Lebens, daß man ein Lebendigwerden dessen, was todt war, fast nicht anders denken kann, als unter dem Begriffe des Wiederauflebens. So führte das erste Bild fast nothwendig ein unpassendes Merkmal im zweiten herbei, welches aber seine Entschuldigung theils darin findet, daß P. ein anderes Wort nicht hatte, theils auch, daß die mit ἀνά zusammengesetzten Wörter öfter von dem gesagt werden, was zum ersten Mal geschieht, vgl. Joh. IX, 11. ἀνέβλεψα vom Blindgebornen. — Ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Ich starb. Die verschiedenen Erklärungen: mortuum me esse cognovi (August., Carpzov), ich erkannte meine Todeswürdigkeit (Heum.), ich wurde der Strafe des Todes werth (Cramer) u. A. ruhen

auf der Auslegung des Vorhergehenden, die wir verworfen haben. Beſſer iſt ſchon: miser factus sum (Ern., Mor., Koppe); ganz richtig aber nur Semlers mortem moralem oppetii, dem ſich Böhme und Flatt nähern. Der Sinn iſt: das was ich etwa (angenommener Maßen) von Leben hatte, das ging mir nun verloren, wie für Adam vom Augenblicke der erſten Uebertretung an, das erſte göttliche Leben verloren ging. Hieran ſchließt ſich nun das Urtheil, was die Folge vom Geſetze für den ſündigen Menſchen geweſen ſey. V. 10. ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, d. h. welches dazu beſtimmt war, und hätte dienen ſollen, daß ich Leben haben ſollte. Gott hatte den erſten Menſchen das Verbot des Baumes gegeben, damit ſie nicht ſterben ſollten; aber eben dies Verbot hatte die böſe Neigung aufgeweckt, und durch dieſelbe ihnen den Tod gebracht. (Gen. II, 17. III, 3.). So verhieß auch das Geſetz dem Menſchen Leben, wenn er es erfüllte (Levit. XVIII, 5. Deut. V, 16. 23. vgl. Gal. III, 12.). Statt deſſen aber εὑρέθη μοι εἰς θάνατον s. οὖσα; es zeigte ſich, d. h. in der Erfahrung (entgegen der Beſtimmung oder Idee) geſchah es, daß es mir zum Tode gereichte. Wenigſtens iſt die Bedeutung des hebraiſirenden εὑρίσκεσθαι dieſe, daß es anzeigt, was die Erfahrung offenbart hat; und man thut nicht wohl, mit viel Ausl. zu überſetzen: ich erkannte, daß es ſo ſey. αὕτη für αὐτή, welches Griesb. u. Knapp behalten haben, iſt viel richtiger. Die Handſchriften haben hier wenig Auktorität, da die älteſten ohne Akzent und Spiritus gar nicht in Betracht kommen können*). αὐτή, ipsa, würde gar nicht paſſen, ſondern höchſtens ἡ αὐτή, eadem. V. 11. giebt das, was wir ſchon wiſſen, in der Form eines Beweiſes für V. 10. Nur ἐξηπάτησεν verdient beſondere Beachtung, wiefern P. hier die perſonificirte Sünde als Betrügerin darſtellt, gerade wie in der Geneſis die Schlange, von der auch 2. Kor. XI, 3. daſſelbe Verbum gebraucht erſcheint. Ohne uns nun dadurch mit einigen ältern Auslegern verleiten zu laſſen, in

*) Zitt. hat αὕτη.

ἁμαρτία den Teufel selbst zu suchen, wollen wir doch auf diese neue Aehnlichkeit mit jener Erzählung eben sowohl als auf die tägliche Erfahrung eines Jeden von dem Betruge hinweisen, welchen die innere Sünde dem Herzen spielt, es allmählig zu überreden, daß er kein Unrecht thue, wenn er die verbotene That begehe. Die Worte διὰ τῆς ἐντολῆς müssen wieder mit dem Hauptsatze, nicht mit ἀφ. λαβοῦσα, verbunden werden. Der Betrug geschieht in sofern durch das Gebot, als die Sünde in dem bestimmten Gebote etwas zu finden weiß, was entweder überhaupt, oder auf den jedesmaligen Fall, nicht richtig und passend sey.

V. 12. Das Bisherige seit Vers 7. ἀλλὰ τὴν ἁμ. hat des Ap. wahre Ansicht über das Gesetz dargelegt, und gezeigt, wie jene Vers 5. ausgesprochenen Sätze gelten können, ohne daß daraus folge, das Gesetz sey ἁμαρτία, daß also unbeschadet seiner Trefflichkeit es doch dem Menschen Ursache zur bösen Lust und unsittlichem Handeln geben könne. Offenbar will er nun das Ganze zusammenfassen, wie die Part. ὥστε genügend lehrt, und wir haben den Gedanken zu erwarten: Also, das Gesetz ist trefflich, aber der Mensch mißbraucht es nur zu seinem Schaden. Betrachten wir aber das Vorhandene, so entdecken wir nur die Eine Hälfte des Erwarteten, und die andere Hälfte fehlt; doch zum gewissen Zeichen, daß wir nicht irrten, und wirklich nur eine Hälfte haben, auch nach P. eigener Meinung, dient uns die von den Auslegern gar nicht beachtete Part. μέν. Ueberzeugt nun, daß P. dieselbe nicht schreiben konnte, ohne in seinem Gemüthe zugleich den Gegensatz zu denken, fragen wir, wo sich derselbe finde? Dem Wesen nach, ist meine Antwort, wird er Vers 14. ff. ausgeführt; im gegenwärtigen Augenblicke wurde er weggelassen, weil V. 13. einzuschieben war. An den einzelen Worten sich aufzuhalten, scheint nicht nöthig.

V. 13. Die beiden Sätze εὑρέθη — θάνατον Vers 10. und ἡ ἐντολὴ — ἀγαθή Vers 12. scheinen sich zu widersprechen. Was gut und heilig ist, kann nicht schädlich, was schädlich ist, nicht gut und heilig seyn. Diesen Widerspruch

glaubt P. lösen zu müssen, und läßt sich daher den Einwurf machen τὸ οὖν — θάνατος; durch dessen Fassung der in den Begriffen liegende Widerstreit recht fühlbar wird. Er antwortet, wie er muß, μὴ γένοιτο, und er darfs auch, denn er hat auch bei dem obigen Satze V. 10. bereits gezeigt, wie es mit dem εἰς θάνατον γένεσθαι zusammenhange. Als wahre Ursache giebt er nun wieder die ἁμαρτία an, ohne weiter auszuführen, in wiefern, da er dies ja bereits dargethan hat. Ich halte es nehmlich für schlechthin nothwendig, nach ἀλλὰ ἡ ἁμ. den Satz zu schließen, so daß ἐμοὶ γέγονε θάνατος als Prädikat hinzugedacht werde, indem ich Heumanns Verbindung ἡ ἁμαρτ. δ. τ. ἀγ. μοι κατεργαζομένη (sc. ἦν) θάνατον. ἵνα φ. ἁμ., welche auch von Carpz., Ch. Schmidt, Böhme, Flatt, angenommen worden ist, aus grammatischem Grunde für ganz unzulässig halte. Nirgends, weder im N. T. noch sonst wo, wird ein solcher Satz vorkommen. Es darf aber auch ferner κατεργαζομένη nicht mit φανῇ in Verbindung gebracht werden, so bekannt auch die Verbindung des Verbums mit einem Particip ist; denn dann wäre ἁμαρτία Subjekt, und müßte als solches den Artikel haben, da P. dies Wort nicht, wie νόμος, auch ohne Artikel im Subj. zu setzen pflegt. Es ist also Prädikat, und das Particip steht als Caussalsatz. Es ist dies geschehen, sagt P., damit sie, (die Sünde) als Sünde erschiene, d. h. sich in ihrer wahren Eigenschaft als Sünde, d. h. als Feindin Gottes und des Guten, als: „der Leute Verderben," offenbaren möchte, dadurch, daß sie durch das Gute mir den Tod bewirkt, d. h. selbst das, was gut und nützlich ist, und mir zum höchsten Gewinn dienen sollte, nur zu meinem Verderben zu mißbrauchen wiß. Die Partikel ἵνα stellt dies als Zweck dar, und ich glaube, P. betrachte es wirklich so, nicht nur als Folge jenes Ereignisses. Die Menschheit war sündig geworden, und Gott wollte sie erlösen. Damit sie der Erlösung theilhaft würde, ward erfordert, daß sie ein Bedürfniß der Erlösung fühlte, daß sie dahin kam, an sich verzweifelnd, in freier Gnade allein ihr ganzes Heil zu suchen und zu hoffen. Hierzu

wurde erfordert, daß sie die Sünde gründlich kennen lernte, ihre ganze Macht, und alles zerstörende Eigenschaft; dies konnte nicht besser, noch vollständiger geschehen, als wenn selbst das Beste, was der Menschheit werden konnte, wenn Gottes Gabe selbst, die Offenbarung seines Willens, dessen Erfüllung ihr Leben und Seligkeit bringen sollte, durch Schuld der Sünde nur verderblich wurde, wenn Tod hervorging aus dem Quell des Lebens, darum ließ Gott es geschehen, ja ordnete es so an, daß das Gesetz zum Tode führen mußte; denn hierdurch offenbarte sich die Sünde in ihrer Verderblichkeit, und hierdurch wurde das Gesetz, was P. Gal. III, 24. von ihm sagt, παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, es nöthigte die Menschen, sich Christo als dem einzigen, der helfen könnte, hinzugeben, weil sie sich verloren sahen, wenn Er nicht half. So konnte P. die Sache fassen, und dadurch wird wirklich Zweck, ob auch nur untergeordneter, um des höhern Zweckes willen, daß die Sünde sich als solche zeigte. — Es folgt ein zweiter Satz von gleicher Form, ἵνα — ἐντολῆς. Wenn von der Sünde hier gesagt wird, sie habe sündig werden sollen, so ist offenbar, daß dies wieder nichts anders bedeuten könne, als φανεσθαι ἁμαρτίαν, nur in der Form verschieden sey. καθ' ὑπερβολήν, über alle Maßen; vgl. 2. Kor. I, 8. Gal. I, 13. Wir haben demnach in diesem Satze nichts wesentlich Verschiedenes vom ersten; fragt sich nur noch, wie er zu verbinden sey? Er kann entweder als Paralleglied dem ersten ἵνα beigeordnet, oder als Zweckſatz dem κατεργαζομένη angehängt werden. Einen entscheidenden Grund für das Eine oder Andere kann ich nicht finden, es wird auch in der Sache nichts geändert, ob man so oder so verbinde.

V. 14. Οἴδαμεν. Ohne alle Auktorität hat Semler οἶδα μὲν vorgeschlagen, weil doch überall die 1. sing. stehe, und bei Ernesti, Koppe, Flatt, Beifall gefunden; doch mit Unrecht, da P. bei diesem οἴδαμεν gar nicht an bestimmte Personen denkt, welche wissen, sondern soviel sagt als: Es ist eine bekannte Sache, Jedermann weiß. Chrys. ὡσανεὶ ὁμολογημένον τοῦτο καὶ δῆλόν ἐστι. So auch Theod.

vgl. II, 2. Die Frage, in wessen Person P. spreche, ist hier von neuem angeregt worden; die älteren Theologen, Nachfolger Augustins, finden den Wiedergebornen darin, der sich über die immer noch dauernde Gewalt der Sünde beklage; eine Menge Namen führt Heumann S. 268 f. an; er selbst, mit den vorauguſtiniſchen Vätern und einigen frühern Theologen (ſ. S. 267. 270.), den noch Unwiedergeborenen, unter dem Geſetze Befindlichen, worin ihm Roſ., Flatt völlig beistimmen. Ich kann, so wie Tholuck, Klee, keinen Grund finden, hier eine Scheidung der sprechenden Personen anzunehmen, und verweise daher auf das, was ich V. 7. vorgetragen, bemerke jedoch, daß erſtlich der Uebergang aus Präteritum in Präſens nicht willkührlich, sondern darin begründet ist, daß P. bisher die Veränderungen vorgetragen hat, welche das Geſetz und die Sünde im Menſchen hervorbringen, nun aber den Zuſtand beſchreiben wird, in welchem ſich der Menſch befindet, daß aber auch zweitens nicht geläugnet werden kann, daß der Standpunkt des Apoſtels ſich von hier an, ihm ſelbſt, wie es ſcheint, unbemerkt, etwas verrücke, ſo daß er, vom Gefühl der eigenen Sündigkeit, die er noch immer fühlt, ergriffen, eben ſowohl den Stand des Sünders überhaupt, als des unter dem Zaume des Geſetzes befindlichen Menſchen darſtellt. — Ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν. Das Unſichere und Schwankende der Bedeutung dieſes Adj. hat ſich ſchon bei I, 11. dargeſtellt; und auch unſere Stelle leidet daran. Die Ausleger haben ſich größtentheils auf Erklärung des Begriffs nicht eingelaſſen, ſondern entweder nur das allgemeine Merkmal der Güte und Vortrefflichkeit feſtgehalten, welche allerdings dem Geſetze beigelegt werden ſoll, wenn es πν. genannt wird (So Morus, Böhme, Koppe, Roſ., Flatt, Wahl); oder mit Uebergehung der Begriffsbeſtimmung angezeigt, weßhalb es πν. genannt werde, nehmlich entweder ſeines Urhebers wegen (Grot., Turr.), oder weil es vollkommenen, geiſtigen, Gehorſam fordere (Corn. a Lap., Carpzov, u. A.), oder auch aus mehrern Rückſichten zuſammen; am meiſten erklärt noch Beza, wenn er ſagt: mentem et interiorem hominem

respicit, et ab eo, quod deo et proximo debet, requirit. Ihm heißt also das Gesetz πν., weil es sich an das πνεῦμα des Menschen, die höhere sittliche Natur, wendet, und von ihr Gehorsam fordert. Tholuck will es als eine Offenbarung der höhern in Gottes Wesen begründeten Weltordnung betrachtet wissen; Bretschneider: Lex, quae ea, quae spiritui sancto conveniunt, docet, eadem praecipit. So viel scheint sicher, daß der Apostel dem Gesetze hiermit eine innere Vortrefflichkeit beilegen will, wodurch es dem Menschen, welcher, und so lange als er σάρκινος ist, nicht möglich wird, es zu erfüllen, sondern nur demjenigen, welcher selbst πνευματικός, d. h. in welchem die eigene höhere Natur mit Hülfe des göttlichen Geistes kräftig und herrschend geworden wäre. In jedem Falle also ist vom Inhalte des Gesetzes die Rede, und in Bezug auf diesen kann man sich an die etymologische Bedeutung des Adj. halten, wodurch man zu der Bretschn. Erklärung hingelangt. Aber eine Frage ist, ob P. selbst einen recht klaren Begriff gehabt, indem er dieses Prädikat gebrauchte. — Im Gegensatze ist die Frage, ob man die gemeine Lesart σαρκικὸς beibehalten, oder mit Griesbach σάρκινος aufnehmen soll. Die Auktoritäten sind hier nicht unbedeutend für die letztere, sowohl in Handschr. als Vätern; der Gebrauch kann nichts entscheiden, denn nur 2. Kor. III, 3. steht σάρκινος ganz sicher, aber in eigentlicher Bed., in tropischer kommts noch zwei Mal, 1. Kor. III, 1. Hebr. VII, 16., in guten Handschr. vor, aber ist doch nicht völlig sicher. Doch glaube ich, daß es vorzuziehen sey, weil es von Seiten sowohl des Gegensatzes gegen πν., als auch der etymol. Bedeutung an sich zu wenig Empfehlung hat, um annehmen zu können, daß es durch Schuld der Erklärer oder Abschreiber entstanden sey. Der Unterschied von σαρκικὸς wird durch die Ableitungsform bezeichnet, jenes deutet auf den Stoff, woraus etwas gemacht ist, dies führt nur auf ähnliche Beschaffenheit. Demnach heißt σάρκινός εἰμι wörtlich: ich bin von Fleisch; d. h. ich bin zusammengesetzt aus groben Bestandtheilen, ein bloßer sinnlicher Mensch, daher denn auch ermangelnd der höhern Kraft, durch

welche allein ich das Gesetz erfüllen könnte; mein Denken und Wollen aufs Sinnliche gerichtet, im Sinnlichen befangen, daher unfähig zum rechten Auffassen, vielmehr noch zum Ausüben des Gesetzes. Ich kann nicht umhin, auch diese Aeußerung, so stark sie ist, — nahe am Verkennen des noch inwohnenden höhern Vermögens —, und so unwürdig eines heiligen Apostels, als sie Manchem geschienen hat, dennoch für ein demüthiges Bekenntniß dessen anzusehen, was dieser Ap. täglich in seinem Gemüth erfuhr, um somehr erfuhr, je sittlicher sein Wille war, und wodurch er eben der heilige Apostel wurde, welchen wir verehren. Paulus war, wenn ich ihn richtig fasse, eines von denjenigen Gemüthern, in welchen die Stärke und Lebendigkeit aller Kräfte und Bewegungen auch die des angebornen sündlichen Triebes schneidender als bei vielen Andern hervortreten ließ. Sein Leben vor der Bekehrung muß ein unabläßiger und schwerer Kampf gewesen seyn, ein immer erneutes Emporstreben, aber auch eben so oftmaliges Zurücksinken in die Sünde; viel äußere Tugend, viel Gesetzpredigen an Andere, aber im Innern unaufhörliches Unterliegen und Selbstverdammen, bis endlich in Christo sich ihm die Thür eröffnete, durch die er aus der Folterkammer des Gesetzes als ein befreiter Mensch hervorgehen konnte an das heitere Licht der Gnade. Daher aber mußte auch nothwendig seine Lehre auf dem tief empfundenen Glauben an die Sündigkeit der menschlichen Natur als auf ihrem eigentlichen Grunde ruhen; und fürwahr, ist dieser Glaube falsch, so konnte die ewige Vorsehung nicht schlechter wählen, als indem sie diesen Mann zum vornehmsten Herold der christlichen Lehre ausersah, denn in seinen Händen mußte sie in Grund verdorben werden; ist er aber richtig, so ists ein Werk hoher Weisheit, daß gerade Paulus der Erste der Apostel geworden ist; denn er mußte ein auserwähltes Rüstzeug werden in Gottes Hand, alle Welt zu belehren von den zwei Hauptstücken der christlichen Lehre, von der Sünde, und von der Erlösung durch Christum. Diese starke Empfindung aber konnte ihn nach seiner Bekehrung, wie schon bei V. 7. erinnert worden, nicht sogleich verlassen; sie

mußte ihm bleiben, nicht nur als Erinnerung vergangenen, sondern auch als Bewußtseyn immer noch vorhandenen Elends, und je sittlicher seine Hauptrichtung, desto tiefer mußte nun auch der Schmerz werden, wenn er sich wieder von der alten Krankheit befallen, immer noch so wenig zum vollkommenen Leben hergestellt erkannte. Dies mußte nun auch Einfluß auf den Ausdruck haben, den er seinen Gedanken gab, und hieraus erkläre ich nicht allein das, in solcher Unbedingtheit fast auffallende σάρκινος, sondern auch das noch stärkere πεπραμένος ὑπὸ τ. ἁμαρτίαν, unter die Sünde verkauft; wie von Gott selbst ihr Preis gegeben, ein Sklave der Sünde, der sich ihr nicht entziehen darf. Vergleichung der gewöhnlich angeführten Stellen 1. Reg. XXI, 20. 25. 2. Reg. XVII, 17. 1. Makk. I, 15. wird sowohl den hebr. Ursprung, als die angegebene Bedeutung ins Licht setzen. Doch glaube ich, daß dieselbe hier nicht weiter urgirt werden dürfe, theils, weil es P. hier gar nicht darauf ankommt, anzuzeigen, was von Gott geschehen, theils weil der Stärke der Empfindung Etwas zugestanden werden muß. — Wir fragen zuletzt nach dem Zusammenhange. P. selbst deutet ihn durch die Partikel γὰρ als Beweis des Satzes Vers 13. an, daß die Sünde sich in ihrer ganzen Größe durch den Mißbrauch des Gesetzes (—) geoffenbart habe; doch hat es den Anschein, als wolle er zugleich den Vers 12. angefangenen, und durch den Einwurf unterbrochenen Satz mit dem zweiten Theile des Verses vollenden.

V. 15. Was der Apostel so eben mit den Worten σάρκινος — ἁμαρτίαν ausgesprochen hat, das will er nun offenbar durch das, was folgt, erläutern. In den Worten Ὃ γὰρ — γινώσκω wird γινώσκειν seit Augustin (non approbo) von sehr Vielen (Beza, Grot., Turr., Semler, Cramer, Rosenm., Flatt,) durch billigen erklärt, und als Belege Ps. I, 6. Hos. VIII, 4. Sir. XVIII, 27. Matth. VII, 23. angeführt, allein diese Stellen selbst zeigen, wie man in Verlegenheit gewesen seyn muß, Beweisstellen aufzutreiben, da man keine besseren beigebracht hat. Es läßt sich diese Bedeutung weder erweisen, noch als nöthig anerkennen. Weit eher

möchte S. Schmidts Ueberſetzung gelten: non agnosco pro meo, nec volo nec moveo; oder Erneſti's, der Böhme beigetreten: Ich bin mir ſelbſt in meinem Thun ein unerklärbarer Menſch. — Chryſoſt., der ſich hier fortwährend bemüht, der menſchlichen Freiheit ihre Rechte zu erhalten, und jede Vorſtellung eines Zwanges, einer willenloſen Hingegebenheit an die Sünde entfernt zu halten, giebt folgende Erklärung: σκοτοῦμαι, φησί, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκελίζομαι· ὅπερ καὶ ἡμεῖς εἰώθαμεν λέγειν, οὐκ οἶδα πῶς ὁ δεῖνα ἐλθὼν συνήρπασεν, οὐκ ἄγνοιαν προβαλλόμενοι, ἀλλ' ἀπάτην τινὰ καὶ περίστασιν καὶ ἐπιβουλὴν ἐμφαίνοντες. Hiermit ſtimmen auch Theodoret, Wolf, Morus (inscius et imprudens) Koppe, Tholuck, Klee, nicht aber, ob wohl er es behauptet, Heumann, überein. Und es iſt ohne Zweifel das Richtige, auch die folgenden Worte: οὐ γὰρ — ποιῶ ſprechen dafür. Ein Menſch, der das thut, was er haßt, handelt wider beſſer Wiſſen und Wollen, alſo nicht aus Einſicht, nicht mit Uebereinſtimmung ſeines Innern, nicht nach einer von ſeiner höhern ſittlichen Natur gegebenen Regel, ſondern blind, wie vom Sturm fortgeriſſen, wie ein Menſch, dem die Beſinnung fehlt, daß er wohl in ruhigen Augenblicken über ſich ſelbſt erſtaunen mag, wie er nur ſolch eine Handlung hat vollbringen können. Es liegt am Tage, daß das Ich, welches hier ſagt, οὐ γινώσκω, οὐ θέλω, μισῶ, das beſſere iſt, welches auch im tiefſten Verfall dem Menſchen bleibt, und Bedingung ſeiner Erlöſungsfähigkeit iſt, welches von einzelen Theologen zwar ſo gut als völlig verkannt worden iſt, von P. aber ohne allen Zweifel anerkannt, und hochgeachtet wird. Doch weniger über ſolche Theologen, welche im Gefühl ihres Schadens zu gering von der Menſchennatur denken, möchte der Exeget ergrimmen, als vielmehr über Solche, denen, wie Koppe, hier alles als Uebertreibung erſcheint, und nur mit vielen Beſchränkungen annehmbar. Sie mögen zu beneiden ſeyn, denen das Elend der Sünde ſo gering erſcheint, und ſo wenig drückend iſt, aber den Paulus können ſie nicht verſtehn. Wem nicht die eigene Erfahrung es gelehrt hat, wie ſein

besseres Ich so oft mit bitterem Haß erfüllt ist gegen das, was er doch immer von Neuem thut, wie er sich ewig vornimmt: Nun nicht wieder! und doch nimmer den Vorsatz hält, dem muß freilich alles das, was P. hier sagt, sonderbar erscheinen; aber auch ähnliche Sprüche der Juden und Heiden, wie sie noch bei Tholuck ziemlich reichlich aufgeführt stehen, werden hier wenig helfen.

V. 16. enthält eine beiläufige Folgerung, wie so oft in fortschreitender Rede durch δὲ angeknüpft, bezogen auf die Sätze V. 12. und V. 14. den ersten Theil. Der Schluß ist richtig. In dem Widerstreben meines Willens gegen die Uebertretung des Gesetzes, es sey dasselbe so schwach oder so stark es wolle, liegt ein Anerkennen, daß das Gegentheil, die Befolgung des Gesetzes, besser sey, also auch das Gesetz, welches diese fordert, ein gutes und heiliges.

V. 17. Das Ich, von welchem P. sagt, es sey nicht das Handelnde, ist nothwendig das bessere, ὁ ἔσω ἄνθρωπος, der wahre Mensch, den allein die Vernunft als das Wesen des Menschen anerkennt; die Sünde erscheint nicht als dem Menschen zugehörig, sondern als etwas Fremdartiges, ein Feind, welcher Besitz von seiner Person genommen hat; das ἐγὼ nehmlich, in welchem sie wohnt, ist der ganze Mensch der Erscheinung. Nur die Partikeln Νυνὶ δὲ und οὐκέτι machen hier Schwierigkeit. Soll νυνὶ δὲ bedeuten: nun aber, so haben wir hier den Untersatz eines Schlusses; aber dann fordern wir, gesetzt auch daß die Folgerung selbst ausgelassen wäre, doch immer einen vorhergehenden Obersatz, und dieser ist nicht vorhanden. Also kann νυνὶ δὲ dieses nicht bedeuten. Soll νυνὶ Zeitbezeichnung sey, so wird hier eine gegenwärtige Zeit einer frühern entgegengesetzt, und so thun nothwendig die, welche hier überhaupt der Meinung sind, daß P. im vorliegenden Abschnitte den Zustand der Bekehrten beschreibe, und Koppe. Dies ist aber weder überhaupt der Fall, noch kann es in unserer Stelle seyn, da P. in dem, was nachfolgt, bis zu Ende des Kap., wo er mit εὐχαριστῶ κ. τ. λ. gleichsam die Fesseln sprengt, in der Darstellung des unsittlichen, unerlösten Zu-

ſtandes beharrt. Roſenm., Tholuck, Klee, ſagen v. δ. ſey Folgerungspartikel; aber wenigſtens aus Jak. IV, 13. V, 1., womit Roſenm. dies belegen will, läßt ſich ſo Etwas nicht beweiſen. Andere Ausl. ſchweigen ganz, Flatt iſt mir nicht klar genug. Ich ſehe nur Einen Weg übrig, der mit der letzt angeführten Erklärung ziemlich einſtimmt, nehmlich νυνὶ δὲ für τότε δὲ, den Satz aber als eine Folgerung zu nehmen, wie ſie V. 16. da war, und in Kettenſchlüſſen zu erfolgen pflegt, ſo daß der vollſtändige Satz wäre: Wenn ich aber das Geſetz als gut anerkenne, ſo bin nicht ich es, welcher das Böſe thut u. ſ. w. In dieſer Art zu ſchließen vertritt wenigſtens τότε die Stelle des Vorderſatzes, δὲ findet hier immer ſtatt; und auch οὐκέτι erklärt ſich dadurch. Auch wir ſagen ſo: Mißbilligt mein wahres Ich mein Thun, und billigt Gottes Geſetz, ſo iſt es nicht mehr dieſes, welches ſündigt, ſondern ꝛc. Vorher, ehe dies ſich offenbarte, konnte es noch ſcheinen, als wäre es mein ganzes Weſen; nun iſt der beſſere Theil von dieſem Verdachte los. Das νυνὶ für τότε iſt mir etwas anſtößig, aber wenigſtens in den Zuſammenhang paßt keine andere Erklärung.

Der Zweck der drei nächſten Verſe, 18 — 20., iſt offenbar, das hier Geſagte noch weiter auszuführen, oder auch aus der Erfahrung zu erweiſen; aber freilich iſt das, was der Ap. giebt, genau genommen, wenig Anderes als Wiederholung des bereits Geſagten, wenigſtens kein eigentlicher Beweis. Der erſte Hauptſatz iſt οἶδα — ἀγαθόν. Hier wird ἐγὼ nun ſchon durch ἡ σάρξ μου erklärt. Der Menſch alſo, in welchem nichts Gutes wohnt, iſt nichts weiter als ἡ σάρξ μου, d. h. derjenige Theil des ganzen Weſens, das Ich heißt, welcher körperlich oder ſinnlich iſt, die niedere, ſinnlich begehrende Natur. Nicht alſo der ganze Menſch iſt entblößt vom Guten, ſondern bloß dieſer Theil ſeines Weſens. Von dieſem aber ſagt ers mit Zuverſicht: ich weiß. Woher? ſollen die nächſten, durch γὰρ angeknüpften, Worte lehren. τὸ θέλειν παράκειταί μοι. Zum Inf. gehört τὰ καλόν, was erſt im zweiten Gliede ausgedrückt, alſo vom Apoſtel hier noch nicht gedacht, ſondern das Wollen ſelbſt emphatiſch genommen iſt, wie auch wir zu

sprechen pflegen. παράκ. μοι; es liegt bei mir, d. h. es ist in mir vorhanden. Dies auch heute noch so genannte Wollen nennt eine strenger philosophische Sprache freilich nur Wünschen. Im Gegensatze οὐχ εὑρίσκω fehlt das Verbum in einigen alten Handschr. und Uebers., wo sich bloß οὔ findet, und man könnte in Versuchung gerathen, die kürzere Lesart vorzuziehen, wenn nicht Theils die entgegengesetzte Auktorität viel bedeutender wäre, Theils die längere dem Gedanken eine so eigenthümliche Farbe gäbe, daß man sie sehr ungern vermissen würde: ich suche, aber finde nicht, suche vergeblich bei mir darnach. Dies: ich finde nicht: kann zweierlei bedeuten, entweder: es ist nicht bei mir vorhanden, ich werde es Trotz allem Suchen und Wünschen nicht gewahr; oder: ich mühe mich wohl darum, aber kann es nicht zu Wege bringen. Denn auch dies bedeutet εὑρίσκειν im Griechischen. Heumann, Rosenm., Flatt, Tholuck, fassen es wirklich so, aber ich glaube wegen des Gegensatzes gegen παράκειται ist es besser, die erstere Erklärung anzunehmen. Da er nun aber diese seine Erfahrung als Beweis aufstellt, daß in seiner σὰρξ nichts Gutes wohne, so fragt sich, wiefern sie ein solcher sey? Ich glaube so: Immer ist er überzeugt, die geistige Natur, das höhere Vermögen, dessen Vorhandenseyn er glaubt, könne als solches nichts als das Gute wollen. So verdorben er auch die Menschheit kennt, so glaubt er doch das Verderben nicht so groß, daß die innerste Wurzel des sittlichen Lebens, die im rein geistigen Theile des Menschen liegt, vernichtet sey, und den Beweis findet er in der Beobachtung, daß auch der unsittliche Mensch noch ein Wohlgefallen am Guten und einen Wunsch hat, es zu thun. Da nun dieses Thun laut seiner und aller Erfahrung nicht erfolgt, so kann von Zweien Eins die Ursache seyn: entweder die geistige Natur selbst ist die Verhinderung, oder es liegt dieselbe im Medium der Ausführung, der sinnlichen Natur. Nähme er Jenes an, so setzte er Wollen und Nichtwollen zugleich in die höhere Natur, dächte also diese in Widerstreit mit sich selbst, zugleich sittlich und unsittlich. Dies kann er nicht. Also muß er die Ursache darin suchen, daß, was die

höhere Natur begehrt, die niedere nicht ausführt, entweder weil sie nicht kann, oder weil sie nicht will, und zwar, wie V. 23. u. a. St. lehren, ist seine Ansicht die letztere. Will aber die sinnliche Natur das Gute nicht, so ist sie unsittlich, und es wohnt nichts Gutes in ihr.

V. 19. 20. enthalten bloße Widerholungen von V. 15. 17. — Ueber V. 21. ist nur soviel gewiß, daß er eine Folgerung enthalten soll; denn dies lehrt die Partikel. Alles übrige ist im höchsten Grade unsicher, und zwar von Seiten der Grammatik. Das Verbum εὑρίσκω, ich finde, befinde, werde gewahr, nicht aber, was ein Erklärer bei Oekumenius will, durchschaue, fordert seine Objektsbezeichnung, also entweder ein Subst. oder einen Satz mit ὅτι oder Particip. Nun steht zunächst τὸν νόμον. Als reiner Objektsakk. läßt sich dies nicht denken; denn was hieße: Ich finde das Gesetz? sondern es ist entweder mit ποιεῖν zu verbinden, oder es ist Subjekt eines Objektivsatzes, nach bekannter griech. Weise als Akk. in den Hauptsatz gestellt. Im ersten Falle ist ein Hyperbaton anzunehmen, die wahre Construktion wäre: εὑρίσκω, ὅτι ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸν ν. τὸ κακὸν παράκειται, ich finde, daß, während ich das Gesetz befolgen will, sich das Böse bei mir findet. Hier ist aber erstlich die Construktion sehr schwerfällig, und die Stellung des ὅτι auffallend, sodann aber weiß man nicht, was man mit τὸ καλὸν machen soll. Hier ist verschiedener Rath erfunden worden, entweder, was Homberg gewollt, τὸν νόμον, oder mit Hemsterh. τὸ καλὸν zu tilgen, um nur Einen Akkus. zu erhalten, oder mit Bos und Carpzov vor τὸν νόμον die Präp. κατὰ zu suppliren, um, nach Jenem, facere bonum secundum legem, oder nach diesem Intelligo per legem zu übersetzen, oder endlich mit Knapp, Tholuck, τὸ καλὸν als Appos. von τὸν νόμον zu betrachten. Für eine Auslassung findet sich nicht nur keine Auktorität, sondern auch keine Wahrscheinlichkeit bei der Schwierigkeit, welche Aufnahme des einen oder des andern Worts durch Abschreiber in den Satz gebracht haben würde. Die Ergänzung von κατὰ, oder auch nur die Annahme eines absol. Akkus. in solcher Bedeutung

ist hier auf keine Weise sprachlich annehmbar; endlich auch die Appositionwäre in dieser Art beispiellos, denn VIII, 23. XII, 1., welche Tholuck anführt, sind anderer Art. Ich glaube daher diese Auffassungsart verwerfen zu müssen. Die zweite spaltet sich, je nachdem wir das zu τὸν νόμον gehörige Prädikat als ausgesprochen oder ausgelassen annehmen. Für ausgelassen hält es z. B. Semler; es soll seyn: τὸν νόμον εἶναι τῷ θ. ἐμοί. Hier muß ὅτι weil bedeuten, und der Sinn soll dieser seyn: Weil ich in meinem Innern beständiges Widerstreben gegen das Gesetz empfinde, so erkenne ich eben daraus das Vorhandenseyn des Gesetzes in mir, nehmlich des ewigen Sittengesetzes. Morus billigt diese Auslegung, ich, abgesehen davon, daß es nicht εἶναι sondern ὄντα heißen müßte, damit die Ergänzung griechisch wäre, halte sie selbst und den Sinn für das Gezwungenste, was möglich sey. Auch Cramer nahm das Präd. für ausgelassen, und supplirte γεγονέναι (statt γεγονότα) εἰς θάνατον aus V. 10. Aber welcher zweite Leser möchte auf dieselbe Vermuthung kommen können? Soll das Prädikat vorhanden seyn, so muß der Satz ὅτι + παρέκειταί mit τὸν νόμον verbunden werden. Auch wäre ein Satz mit ὅτι gerade das, was wir erwarten möchten, wenn nur nicht dieser Satz sein eigenes Subjekt, nehmlich τὸ κακόν, besäße, während mir doch nur ein Präd. zu ὁ νόμος suchen; woraus hervorgeht, daß der Satz mit ὅτι entweder in gar keiner Verbindung mit τὸν νόμον stehen kann, oder ihm als Erklärungssatz dienen muß. Gar keine Verbindung machte wieder nöthig, daß ὅτι weil hieße, und hierbei kommt kein gesunder Sinn zum Vorschein; als Erklärungssatz fällt nicht nur auf, daß er ein eigenes Subjekt hat, sondern auch, daß Paulus dann vom Gesetze sagen müßte, es sey κακόν, ein Uebel, was er ja nicht zugesteht. Darum ist Beza darauf gefallen, es nicht vom göttlichen Gesetze zu verstehen, sondern vom Gesetz der Sünde, dessen V. 23. als eines ἕτερος νόμος erwähnt wird. Er übersetzt: Invenio volenti mihi facere bonum, hanc legem impositam, quod mihi malum adjaceat; d. h. ich finde, daß mir ein solches Gesetz aufliegt, daß Trotz meinem

höhere Natur begehrt, die niedere nicht ausführt, entweder weil sie nicht kann, oder weil sie nicht will, und zwar, wie V. 23. u. a. St. lehren, ist seine Ansicht die letztere. Will aber die sinnliche Natur das Gute nicht, so ist sie unsittlich, und es wohnt nichts Gutes in ihr.

V. 19. 20. enthalten bloße Widerholungen von V. 15. 17. — Ueber V. 21. ist nur soviel gewiß, daß er eine Folgerung enthalten soll; denn dies lehrt die Partikel. Alles übrige ist im höchsten Grade unsicher, und zwar von Seiten der Grammatik. Das Verbum εὑρίσκω, ich finde, befinde, werde gewahr, nicht aber, was ein Erklärer bei Oekumenius will, durchschaue, fordert seine Objektsbezeichnung, also entweder ein Subst. oder einen Satz mit ὅτι oder Particip. Nun steht zunächst τὸν νόμον. Als reiner Objektsakk. läßt sich dies nicht denken; denn was hieße: Ich finde das Gesetz? sondern es ist entweder mit ποιεῖν zu verbinden, oder es ist Subjekt eines Objektivsatzes, nach bekannter griech. Weise als Akk. in den Hauptsatz gestellt. Im ersten Falle ist ein Hyperbaton anzunehmen, die wahre Construktion wäre: εὑρίσκω, ὅτι ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸν ν. τὸ κακὸν παράκειται, ich finde, daß, während ich das Gesetz befolgen will, sich das Böse bei mir findet. Hier ist aber erstlich die Construktion sehr schwerfällig, und die Stellung des ὅτι auffallend, sodann aber weiß man nicht, was man mit τὸ καλὸν machen soll. Hier ist verschiedener Rath erfunden worden, entweder, was Homberg gewollt, τὸν νόμον, oder mit Hemsterh. τὸ καλὸν zu tilgen, um nur Einen Akkus. zu erhalten, oder mit Bos und Carpzov vor τὸν νόμον die Präp. κατὰ zu suppliren, um, nach Jenem, facere bonum secundum legem, oder nach diesem Intelligo per legem zu übersetzen, oder endlich mit Knapp, Tholuck, τὸ καλὸν als Appos. von τὸν νόμον zu betrachten. Für eine Auslassung findet sich nicht nur keine Auktorität, sondern auch keine Wahrscheinlichkeit bei der Schwierigkeit, welche Aufnahme des einen oder des andern Worts durch Abschreiber in den Satz gebracht haben würde. Die Ergänzung von κατὰ, oder auch nur die Annahme eines absol. Akkus. in solcher Bedeutung

ist hier auf keine Weise sprachlich annehmbar; endlich auch die Apposition wäre in dieser Art beispiellos, denn VIII, 23. XII, 1., welche Tholuck anführt, sind anderer Art. Ich glaube daher diese Auffassungsart verwerfen zu müssen. Die zweite spaltet sich, je nachdem wir das zu τὸν νόμον gehörige Prädikat als ausgesprochen oder ausgelassen annehmen. Für ausgelassen hält es z. B. Semler; es soll seyn: τὸν νόμον εἶναι τῷ θ. ἐμοί. Hier muß ὅτι weil bedeuten, und der Sinn soll dieser seyn: Weil ich in meinem Innern beständiges Widerstreben gegen das Gesetz empfinde, so erkenne ich eben daraus das Vorhandenseyn des Gesetzes in mir, nehmlich des ewigen Sittengesetzes. Morus billigt diese Auslegung, ich, abgesehen davon, daß es nicht εἶναι sondern ὄντα heißen müßte, damit die Ergänzung griechisch wäre, halte sie selbst und den Sinn für das Gezwungenste, was möglich sey. Auch Cramer nahm das Präd. für ausgelassen, und supplirte γεγονέναι (statt γεγονότα) εἰς θάνατον aus V. 10. Aber welcher zweite Leser möchte auf dieselbe Vermuthung kommen können? Soll das Prädikat vorhanden seyn, so muß der Satz ὅτι — παράκειταί mit τὸν νόμον verbunden werden. Auch wäre ein Satz mit ὅτι gerade das, was wir erwarten möchten, wenn nur nicht dieser Satz sein eigenes Subjekt, nehmlich τὸ κακόν, besäße, während mir doch nur ein Präd. zu ὁ νόμος suchen; woraus hervorgeht, daß der Satz mit ὅτι entweder in gar keiner Verbindung mit τὸν νόμον stehen kann, oder ihm als Erklärungssatz dienen muß. Gar keine Verbindung machte wieder nöthig, daß ὅτι weil hieße, und hierbei kommt kein gesunder Sinn zum Vorschein; als Erklärungssatz fällt nicht nur auf, daß er ein eigenes Subjekt hat, sondern auch, daß Paulus dann vom Gesetze sagen müßte, es sey κακόν, ein Uebel, was er ja nicht zugesteht. Darum ist Beza darauf gefallen, es nicht vom göttlichen Gesetze zu verstehen, sondern vom Gesetz der Sünde, dessen V. 23. als eines ἕτερος νόμος erwähnt wird. Er übersetzt: Invenio volenti mihi facere bonum, hanc legem impositam, quod mihi malum adjaceat; d. h. ich finde mir ein solches Gesetz aufliegt, daß Trotz meinem

Willen, das Gute zu thun, doch das Böse bei (oder in) mir befindlich ist. Ihm stimmen im Wesentlichen bei: Baldwin, Grot., Wolf, Turr., Böhme, Rosenm., Ammon, Flatt. Aber hier steht entgegen: 1) daß man wieder ein Prädikat suppliren muß; 2) daß ὁ νόμος unmöglich diesen Sinn haben kann, sondern wenigstens τοῦτον, oder ἐκεῖνον, oder vielmehr τοιοῦτον dazu erfordert würde; 3) daß alsdann nicht ὅτι sondern ὥστε zu setzen gewesen wäre. So bleibt nichts übrig, als auch diese Erklärung zu verwerfen. Aber was nun thun? Zugestehen, daß auf jeden Fall hier gefehlt worden sey, gleichviel ob vom ersten Schreiber, oder vom letzten Abschreiber. Es ist unmöglich, eine genügende Erklärung zu geben, und wir müssen uns begnügen, anzuzeigen, wo der Fehler liegt. Ich meine, P. habe den Vers geschrieben, wie er hier steht, und etwa so abfassen wollen: εὑρίσκω — καλόν, τοῦτον ἄντικα κακόν, oder auch wie Ch. Schmidt, bei dem ich ganz ähnliches Ansicht finde, angiebt, εἰς κακόν, daß das Gesetz mir, der ich gern das Gute thun möchte, zum Schaden gereicht, nehmlich weil, wie er auch im Folgenden lehrt, neben dem guten Willen noch ein sündlicher in mir vorhanden ist; er habe aber nach den Worten τὸ καλὸν aus irgend Ursachen die angefangene Construktion verlassen, und dadurch den ganzen Satz verdorben; denn dies Geständniß ist doch das Letzte, wo man auf dem Wege der grammatischen Untersuchung hingelangt.

V. 22. 23. Diese zwei Verse halte ich, durch die Partikel geführt, wie schon gesagt, für eine Auseinandersetzung dessen, was der Ap. V. 21. zwar nicht gesagt, aber doch gemeint: das Gesetz führt mich zum Bösen ohnerachtet des Wunsches meiner besseren Natur, das Gute zu thun. συνήδομαι τῷ νόμῳ; das Verb. bedeutet eigentlich sich mit Jemand freuen; bezeichnet der Dativ eine Sache, sich über etwas freuen, vgl. Eur. Med. 137. Hipp. 1276. Matth. (von Morus citirt); συνήδ. τῷ ν. τ. Θ. ich habe Freude, Wohlgefallen am Gesetze Gottes. Welches ist dies Gesetz? In concreto das mosaische, denn dies Eine erkennt P. als wirkliches Gesetz Gottes an; aber hier will er nicht an das Concretum gedacht wissen, sondern

den allgemeinen Begriff des göttlichen Gesetzes, welches dies immer sey; daher setzt er τοῦ θεοῦ hinzu, während er sonst τῷ νόμῳ ohne allen Zusatz gesetzt haben würde. κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der Ausdruck steht auch Eph. III, 16. und ὁ ἔσωθεν im Gegensatz des ἔξω ἄ. 2. Kor. IV, 16. Es ist nicht das Gemüth überhaupt, sondern die höhere Natur, die gleich im folg. Verse ὁ νοῦς genannt wird. Paulus behauptet sonach geradehin ein Wohlgefallen, eine Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes, welche der Mensch in seinem Innern trage, nicht als Jude oder Christ, sondern schlechthin, und wiefern er Mensch ist, aber freilich nur in seiner höheren Natur. Denn, wie es weiter heißt, βλέπω — μέλεσί μου. Er kann hiermit nichts anders meinen, als die angeborene Richtung der Seele auf das Sinnliche; oder die Forderung (Bengel: dictamen) der Triebe, die er ein Gesetz nennt, Theils wegen des Gegensatzes gegen das Gesetz Gottes, Theils weil diese Forderung laut aller Erfahrung die Eigenschaften einer Gesetzgebung ausübt, den ganzen Menschen sich zu unterwerfen, und nach sich zu leiten, und zwar mit größerem Erfolge, als dies der göttlichen Gesetzgebung gelingen mag, weil der sinnliche Trieb stärker ist als der sittliche. Daß er dies Gesetz in die Glieder setzt, hat nichts Auffallendes mehr, sobald man nur dies Wort nicht in allzu enger Bedeutung faßt. Wir wissen ja, wie Paulus die körperliche Natur als den eigentlichen Sitz der Sünde zu betrachten pflegt. Von diesem νόμος nun sagt er: ἀντιστρατεύεται τῷ νόμῳ τοῦ νοός, d. h. es widerstreitet. Diesen Streit bezeichnet P. als einen Krieg, wie er ja gern seine Bilder aus dem Kriegswesen entlehnt. (vgl. VI, 23. 2. Kor. X, 3. f. Eph. VI, 11. ff.). Den ν. τ. νοός könnte man sich versucht fühlen, mit dem ν. τ. θεοῦ V. 22. für identisch anzunehmen, und als Vernunftgesetzgebung zu betrachten, wenn nicht gewiß wäre, daß dem Standpunkte wie dem Zeitalter des Apostels die Vorstellung einer solchen noch zu fremd gewesen. Es ist vielmehr eben jenes συνήδεσθαι des innern Menschen, die Forderung des bessern Ichs, daß der ganze Mensch dem göttlichen Gesetz Gehorsam leisten solle,

Darüber ist ja eben der Streit im Inwendigen, ob diesem, oder dem Gesetze der Glieder zu gehorchen sey. Der innere Mensch fordert Jenes, weil er Wohlgefallen am Gesetz Gottes hat, und die Sünde will sich ihre Herrschaft auch nicht streitig machen lassen. καὶ αἰχμαλωτίζοντα — μέλεσί μου. Das angefangene Bild wird fortgesetzt. Die Vorstellung der Gefangennehmung involvirt nach dem Kriegsrechte des Alterthums die der Sklaverei, wodurch wir an das δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας VI, 17. erinnert werden. Ob diese Gefangennehmung jedem Menschen schlechthin und unausweichlich widerfahre, oder ob er sich ihr zu entziehen vermöge, darüber wird durch das Verbum nichts bestimmt; und dem Exegeten kommt nicht zu, eine eigene Antwort auf diese und ähnliche Fragen zu ertheilen. Aber was ist das für ein neues Gesetz, ὁ ν. τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐ. τ. μ.? Ist es verschieden von dem ἕτερος νόμος im Anfange des Verses? Aber beide sind ja ἐν τοῖς μέλεσι, auch jenes ist ein sündliches, da es dem göttlichen widerstrebt. Ist es dasselbe? Warum nicht kürzer ἑαυτῷ gesetzt? Daher sind Manche, die Verschiedenheit annehmen, Andere, die Identität. Ich urtheile so: Sehen wir auf die Sache, so ists nur Eins, sehen wir auf die Auffassungsform, so liegt der Unterschied darin, daß das erste Mal die charakteristische Bestimmung fehlt, welche das zweite Mal hinzugetreten ist, daß es nehmlich νόμος τῆς ἁμαρτίας sey, d. h. das Gesetz, welches die im Menschen wohnende ἁμαρτία vorschreibt. Da es nun dem Ap. eben darum zu thun war, diese Bestimmung hinzuzufügen, durch welche der Mensch als Knecht der Sünde erscheint, so konnte er nicht das Pronomen brauchen, sondern mußte die vollständige Benennung ergreifen.

V. 24. Bis hieher hat der Ap., zwar mit beständiger Theilnahme seines Innern, und eben daher so geschrieben, daß das Gefühl dessen, was er schrieb, auch seinen Leser mit ergreifen mußte, aber doch dabei eine gewisse Ruhe behauptet; jetzt aber scheint ihn das Gefühl des Elends, in welchem er sich einst befunden, und von dem noch immer so große Ueberreste ihm geblieben sind, in seinem Innern so gewaltig zu werden,

daß auch seine Rede sich nicht in den Schranken der Darstellung erhalten kann, sondern, gleich als befände er sich noch im tiefsten Abgrunde, in den Ruf der Angst und Verzweiflung ausbrechen muß, welchen der neue Vers enthält. Mit dem Schmerzensworte ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος macht sich die gepreßte Seele Luft, und wie ein Mensch, der unter die Mörder gefallen ist, nach allen Seiten hin um Hülfe ruft, so stößt auch er den gleichen Ruf aus τίς με ῥύσεται; wer wird mich erlösen? Warum nun aber Koppe das Kräftige dieser Frage sich und seinen Lesern durch seinen Hebraismus und sein utinam liberer tandem! verderben muß, ist wohl zu fragen. Was brauchts denn Hebraismus, wo das Gefühl des Herzens selbst die Form darbietet, deren sich Einer bedienen soll, und die in allen Sprachen dieselbe ist? — ἀπὸ — τούτου. Wie nahe lag hier die Erklärung, den Leib als Ursache des Todes zu denken, wiefern die Sünde, die den Tod zum Lohne hat, in seinen Gliedern wohnt (vgl. zu VI, 6.); wie leicht ergab sich aus dem Bisherigen der Wunsch, erlöst zu werden von der Bürde, die nicht nur drückte an sich selbst, sondern auch die verderbliche Sünde in sich hielt und nährte! Nicht gerade nothwendig durch den Tod, aber doch so, daß seine Gewalt gebrochen würde! Dennoch hat der Fleiß der Exegeten auch hier Manches zu Tage gefördert, was kaum zu erwarten war. Da soll σ. τ. θ. mortifera peccati massa seyn (J. Capellus, Homb., Wolf), oder eine bloße Periphrase anstatt ὁ θάνατος, (Schöttgen, Koppe), oder σῶμα Wesen bedeuten, und σ. τ. θ. Gewalt der Sünde (Cramer), oder corpus morti obnoxium (Erasm., Beza, Balduin, Clericus), u. dergl., was zu widerlegen unnöthige Mühe scheint. Endlich τούτου verbinden Erasm., Beza, Vorst., Flatt mit σώματος, aber richtiger ist mit θανάτου, indem οὗτος bedeutet: ein solcher, so bitterer, schwerer Tod.

V. 25. Aus dem Gefühle der tiefsten Versunkenheit erhebt sich nun sein Geist durch den Gedanken an die Erlösung, die ihm geworden ist, und daher, ohne auf die Frage τίς με ῥύσεται eigentlich zu antworten, stimmt er das dankende Tri-

möchte S. Schmidts Ueberſetzung gelten: non agnosco pro meo, nec volo nec moveo; oder Erneſti's, der Böhme beigetreten: Ich bin mir ſelbſt in meinem Thun ein unerklärbarer Menſch. — Chryſoſt., der ſich hier fortwährend bemüht, der menſchlichen Freiheit ihre Rechte zu erhalten, und jede Vorſtellung eines Zwanges, einer willenloſen Hingegebenheit an die Sünde entfernt zu halten, giebt folgende Erklärung: σκοτοῦμαι, φησί, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκελίζομαι· ὅπερ καὶ ἡμεῖς εἰώθαμεν λέγειν, οὐκ οἶδα πῶς ὁ δεῖνα ἐλθὼν συνήρπασεν, οὐκ ἄγνοιαν προβαλλόμενοι, ἀλλ' ἀπάτην τινὰ καὶ περίστασιν καὶ ἐπιβουλὴν ἐμφαίνοντες. Hiermit ſtimmen auch Theodoret, Wolf, Morus (inscius et imprudens) Koppe, Tholuck, Klee, nicht aber, ob wohl er es behauptet, Heumann, überein. Und es iſt ohne Zweifel das Richtige, auch die folgenden Worte: οὐ γὰρ — ποιῶ ſprechen dafür. Ein Menſch, der das thut, was er haßt, handelt wider beſſer Wiſſen und Wollen, alſo nicht aus Einſicht, nicht mit Uebereinſtimmung ſeines Innern, nicht nach einer von ſeiner höhern ſittlichen Natur gegebenen Regel, ſondern blind, wie vom Sturm fortgeriſſen, wie ein Menſch, dem die Beſinnung fehlt, daß er wohl in ruhigen Augenblicken über ſich ſelbſt erſtaunen mag, wie er nur ſolch eine Handlung hat vollbringen können. Es liegt am Tage, daß das Ich, welches hier ſagt, οὐ γινώσκω, οὐ θέλω, μισῶ, das beſſere iſt, welches auch im tiefſten Verfall dem Menſchen bleibt, und Bedingung ſeiner Erlöſungsfähigkeit iſt, welches von einzelen Theologen zwar ſo gut als völlig verkannt worden iſt, von P. aber ohne allen Zweifel anerkannt, und hochgeachtet wird. Doch weniger über ſolche Theologen, welche im Gefühl ihres Schadens zu gering von der Menſchennatur denken, möchte der Exeget ergrimmen, als vielmehr über Solche, denen, wie Koppe, hier alles als Uebertreibung erſcheint, und nur mit vielen Beſchränkungen annehmbar. Sie mögen zu beneiden ſeyn, denen das Elend der Sünde ſo gering erſcheint, und ſo wenig drückend iſt, aber den Paulus können ſie nicht verſtehn. Wem nicht die eigene Erfahrung es gelehrt hat, wie ſein

besseres Ich so oft mit bitterem Haß erfüllt ist gegen das, was er doch immer von Neuem thut, wie er sich ewig vornimmt: Nun nicht wieder! und doch nimmer den Vorsatz hält, dem muß freilich alles das, was P. hier sagt, sonderbar erscheinen; aber auch ähnliche Sprüche der Juden und Heiden, wie sie noch bei Tholuck ziemlich reichlich aufgeführt stehen, werden hier wenig helfen.

V. 16. enthält eine beiläufige Folgerung, wie so oft in fortschreitender Rede durch δὲ angeknüpft, bezogen auf die Sätze V. 12. und V. 14. den ersten Theil. Der Schluß ist richtig. In dem Widerstreben meines Willens gegen die Uebertretung des Gesetzes, es sey dasselbe so schwach oder so stark es wolle, liegt ein Anerkennen, daß das Gegentheil, die Befolgung des Gesetzes, besser sey, also auch das Gesetz, welches diese fordert, ein gutes und heiliges.

V. 17. Das Ich, von welchem P. sagt, es sey nicht das Handelnde, ist nothwendig das bessere, ὁ ἔσω ἄνθρωπος, der wahre Mensch, den allein die Vernunft als das Wesen des Menschen anerkennt; die Sünde erscheint nicht als dem Menschen zugehörig, sondern als etwas Fremdartiges, ein Feind, welcher Besitz von seiner Person genommen hat; das ἐγὼ nehmlich, in welchem sie wohnt, ist der ganze Mensch der Erscheinung. Nur die Partikeln *Νυνὶ δὲ* und οὐκέτι machen hier Schwierigkeit. Soll *νυνὶ δὲ* bedeuten: nun aber, so haben wir hier den Untersatz eines Schlusses; aber dann fordern wir, gesetzt auch daß die Folgerung selbst ausgelassen wäre, doch immer einen vorhergehenden Obersatz, und dieser ist nicht vorhanden. Also kann *νυνὶ δὲ* dieses nicht bedeuten. Soll *νυνὶ* Zeitbezeichnung sey, so wird hier eine gegenwärtige Zeit einer frühern entgegengesetzt, und so thun nothwendig die, welche hier überhaupt der Meinung sind, daß P. im vorliegenden Abschnitte den Zustand der Bekehrten beschreibe, und Koppe. Dies ist aber weder überhaupt der Fall, noch kann es in unserer Stelle seyn, da P. in dem, was nachfolgt, bis zu Ende des Kap., wo er mit εὐχαριστῶ κ. τ. λ. gleichsam die Fesseln sprengt, in der Darstellung des unsittlichen, unerlösten Zu-

standes beharrt. Rosenm., Tholuck, Klee, sagen γ. δ. sey Folgerungspartikel; aber wenigstens aus Jak. IV, 13. V, 1., womit Rosenm. dies belegen will, läßt sich so Etwas nicht beweisen. Andere Ausl. schweigen ganz, Flatt ist mir nicht klar genug. Ich sehe nur Einen Weg übrig, der mit der letzt angeführten Erklärung ziemlich einstimmt, nehmlich νυνὶ δὲ für τότε δὲ, den Satz aber als eine Folgerung zu nehmen, wie sie V. 16. da war, und in Kettenschlüssen zu erfolgen pflegt, so daß der vollständige Satz wäre: Wenn ich aber das Gesetz als gut anerkenne, so bin nicht ich es, welcher das Böse thut u. s. w. In dieser Art zu schließen vertritt wenigstens τότε die Stelle des Vordersatzes, δὲ findet hier immer statt; und auch οὐκέτι erklärt sich dadurch. Auch wir sagen so: Mißbilligt mein wahres Ich mein Thun, und billigt Gottes Gesetz, so ist es nicht mehr dieses, welches sündigt, sondern ꝛc. Vorher, ehe dies sich offenbarte, konnte es noch scheinen, als wäre es mein ganzes Wesen; nun ist der bessere Theil von diesem Verdachte los. Das νυνὶ für τότε ist mir etwas anstößig, aber wenigstens in den Zusammenhang paßt keine andere Erklärung.

Der Zweck der drei nächsten Verse, 18 — 20., ist offenbar, das hier Gesagte noch weiter auszuführen, oder auch aus der Erfahrung zu erweisen; aber freilich ist das, was der Ap. giebt, genau genommen, wenig Anderes als Wiederholung des bereits Gesagten, wenigstens kein eigentlicher Beweis. Der erste Hauptsatz ist οἶδα — ἀγαθόν. Hier wird ἐγὼ nun schon durch ἡ σάρξ μου erklärt. Der Mensch also, in welchem nichts Gutes wohnt, ist nichts weiter als ἡ σάρξ μου, d. h. derjenige Theil des ganzen Wesens, das Ich heißt, welcher körperlich oder sinnlich ist, die niedere, sinnlich begehrende Natur. Nicht also der ganze Mensch ist entblößt vom Guten, sondern bloß dieser Theil seines Wesens. Von diesem aber sagt ers mit Zuversicht: ich weiß. Woher? sollen die nächsten, durch γὰρ angeknüpften, Worte lehren. τὸ θέλειν παράκειταί μοι. Zum Inf. gehört τὸ καλόν, was erst im zweiten Gliede ausgedrückt, also vom Apostel hier noch nicht gedacht, sondern das Wollen selbst emphatisch genommen ist, wie auch wir zu

sprechen pflegen. παράκ. μοι; es liegt bei mir, d. h. es ist in mir vorhanden. Dies auch heute noch so genannte Wollen nennt eine strenger philosophische Sprache freilich nur Wünschen. Im Gegensatze οὐχ εὑρίσκω fehlt das Verbum in einigen alten Handschr. und Uebers., wo sich bloß οὔ findet, und man könnte in Versuchung gerathen, die kürzere Lesart vorzuziehen, wenn nicht Theils die entgegengesetzte Auktorität viel bedeutender wäre, Theils die längere dem Gedanken eine so eigenthümliche Farbe gäbe, daß man sie sehr ungern vermissen würde: ich suche, aber finde nicht, suche vergeblich bei mir darnach. Dies: ich finde nicht: kann zweierlei bedeuten, entweder: es ist nicht bei mir vorhanden, ich werde es Trotz allem Suchen und Wünschen nicht gewahr; oder: ich mühe mich wohl darum, aber kann es nicht zu Wege bringen. Denn auch dies bedeutet εὑρίσκειν im Griechischen. Heumann, Rosenm., Flatt, Tholuck, fassen es wirklich so, aber ich glaube wegen des Gegensatzes gegen παράκειται ist es besser, die erstere Erklärung anzunehmen. Da er nun aber diese seine Erfahrung als Beweis aufstellt, daß in seiner σάρξ nichts Gutes wohne, so fragt sich, wiefern sie ein solcher sey? Ich glaube so: Immer ist er überzeugt, die geistige Natur, das höhere Vermögen, dessen Vorhandenseyn er glaubt, könne als solches nichts als das Gute wollen. So verdorben er auch die Menschheit kennt, so glaubt er doch das Verderben nicht so groß, daß die innerste Wurzel des sittlichen Lebens, die im rein geistigen Theile des Menschen liegt, vernichtet sey, und den Beweis findet er in der Beobachtung, daß auch der unsittliche Mensch noch ein Wohlgefallen am Guten und einen Wunsch hat, es zu thun. Da nun dieses Thun laut seiner und aller Erfahrung nicht erfolgt, so kann von Zweien Eins die Ursache seyn: entweder die geistige Natur selbst ist die Verhinderung, oder es liegt dieselbe im Medium der Ausführung, der sinnlichen Natur. Nähme er Jenes an, so setzte er Wollen und Nichtwollen zugleich in die höhere Natur, dächte also diese in Widerstreit mit sich selbst, zugleich sittlich und unsittlich. Dies kann er nicht. Also muß er die Ursache darin suchen, daß, was die

höhere Natur begehrt, die niedere nicht ausführt, entweder weil sie nicht kann, oder weil sie nicht will, und zwar, wie V. 23. u. a. St. lehren, ist seine Ansicht die letztere. Will aber die sinnliche Natur das Gute nicht, so ist sie unsittlich, und es wohnt nichts Gutes in ihr.

V. 19. 20. enthalten bloße Widerholungen von V. 15. 17. — Ueber V. 21. ist nur soviel gewiß, daß er eine Folgerung enthalten soll; denn dies lehrt die Partikel. Alles übrige ist im höchsten Grade unsicher, und zwar von Seiten der Grammatik. Das Verbum εὑρίσκω, ich finde, befinde, werde gewahr, nicht aber, was ein Erklärer bei Oekumenius will, durchschaue, fordert seine Objektsbezeichnung, also entweder ein Subst. oder einen Satz mit ὅτι oder Particip. Nun steht zunächst τὸν νόμον. Als reiner Objektsakk. läßt sich dies nicht denken; denn was hieße: Ich finde das Gesetz? sondern es ist entweder mit ποιεῖν zu verbinden, oder es ist Subjekt eines Objektivsatzes, nach bekannter griech. Weise als Akk. in den Hauptsatz gestellt. Im ersten Falle ist ein Hyperbaton anzunehmen, die wahre Construktion wäre: εὑρίσκω, ὅτι ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸν ν. τὸ κακὸν παράκειται, ich finde, daß, während ich das Gesetz befolgen will, sich das Böse bei mir findet. Hier ist aber erstlich die Construktion sehr schwerfällig, und die Stellung des ὅτι auffallend, sodann aber weiß man nicht, was man mit τὸ καλὸν machen soll. Hier ist verschiedener Rath erfunden worden, entweder, was Homberg gewollt, τὸν νόμον, oder mit Hemsterh. τὸ καλὸν zu tilgen, um nur Einen Akkus. zu erhalten, oder mit Bos und Carpzov vor τὸν νόμον die Präp. κατὰ zu suppliren, um, nach Jenem, facere bonum secundum legem, oder nach diesem Intelligo per legem zu übersetzen, oder endlich mit Knapp, Tholuck, τὸ καλὸν als Appos. von τὸν νόμον zu betrachten. Für eine Auslassung findet sich nicht nur keine Auktorität, sondern auch keine Wahrscheinlichkeit bei der Schwierigkeit, welche Aufnahme des einen oder des andern Worts durch Abschreiber in den Satz gebracht haben würde. Die Ergänzung von κατὰ, oder auch nur die Annahme eines absol. Akkus. in solcher Bedeutung

ist hier auf keine Weise sprachlich annehmbar; endlich auch die Apposition wäre in dieser Art beispiellos, denn VIII, 23. XII, 1., welche Tholuck anführt, sind anderer Art. Ich glaube daher diese Auffassungsart verwerfen zu müssen. Die zweite spaltet sich, je nachdem wir das zu τὸν νόμον gehörige Prädikat als ausgesprochen oder ausgelassen annehmen. Für ausgelassen hält es z. B. Semler; es soll seyn: τὸν νόμον εἶναι τῷ θ. ἐμοί. Hier muß ὅτι weil bedeuten, und der Sinn soll dieser seyn: Weil ich in meinem Innern beständiges Widerstreben gegen das Gesetz empfinde, so erkenne ich eben daraus das Vorhandenseyn des Gesetzes in mir, nehmlich des ewigen Sittengesetzes. Morus billigt diese Auslegung, ich, abgesehen davon, daß es nicht εἶναι sondern ὄντα heißen müßte, damit die Ergänzung griechisch wäre, halte sie selbst und den Sinn für das Gezwungenste, was möglich sey. Auch Cramer nahm das Präd. für ausgelassen, und supplirte γεγονέναι (statt γεγονότα) εἰς θάνατον aus V. 10. Aber welcher zweite Leser möchte auf dieselbe Vermuthung kommen können? Soll das Prädikat vorhanden seyn, so muß der Satz ἅτι — παράκειταί mit τὸν νόμον verbunden werden. Auch wäre ein Satz mit ὅτι gerade das, was wir erwarten möchten, wenn nur nicht dieser Satz sein eigenes Subjekt, nehmlich τὸ κακόν, besäße, während mir doch nur ein Präd. zu ὁ νόμος suchen; woraus hervorgeht, daß der Satz mit ὅτι entweder in gar keiner Verbindung mit τὸν νόμον stehen kann, oder ihm als Erklärungssatz dienen muß. Gar keine Verbindung machte wieder nöthig, daß ὅτι weil hieße, und hierbei kommt kein gesunder Sinn zum Vorschein; als Erklärungssatz fällt nicht nur auf, daß er ein eigenes Subjekt hat, sondern auch, daß Paulus dann vom Gesetze sagen müßte, es sey κακόν, ein Uebel, was er ja nicht zugesteht. Darum ist Beza darauf gefallen, es nicht vom göttlichen Gesetze zu verstehen, sondern vom Gesetz der Sünde, dessen V. 23. als eines ἕτερος νόμος erwähnt wird. Er übersetzt: Invenio volenti mihi facere bonum, hanc legem impositam, quod mihi malum adjaceat; d. h. ich finde, daß mir ein solches Gesetz aufliegt, daß Trotz meinem

Willen, das Gute zu thun, doch das Böse bei (oder in) mir befindlich ist. Ihm stimmen im Wesentlichen bei: Baldwin, Grot., Wolf, Turr., Böhme, Rosenm., Ammon, Flatt. Aber hier steht entgegen: 1) daß man wieder ein Prädikat suppliren muß; 2) daß ὁ νόμος unmöglich diesen Sinn haben kann, sondern wenigstens τοῦτον, oder ἐκεῖνον, oder vielmehr τοιοῦτον dazu erfordert würde; 3) daß alsdann nicht ὅτι sondern ὥστε zu setzen gewesen wäre. So bleibt nichts übrig, als auch diese Erklärung zu verwerfen. Aber was nun thun? Zugestehen, daß auf jeden Fall hier gefehlt worden sey, gleichviel ob vom ersten Schreiber, oder vom letzten Abschreiber. Es ist unmöglich, eine genügende Erklärung zu geben, und wir müssen uns begnügen, anzuzeigen, wo der Fehler liegt. Ich meine, P. habe den Vers geschrieben, wie er hier steht, und etwa so abfassen wollen: εὑρίσκω — καλόν, τοῦτον ἄντικα κακόν, oder auch wie Ch. Schmidt, bei dem ich ganz ähnliche Ansicht finde, angiebt, εἰς κακόν, daß das Gesetz mir, der ich gern das Gute thun möchte, zum Schaden gereicht, nehmlich weil, wie er auch im Folgenden lehrt, neben dem guten Willen noch ein sündlicher in mir vorhanden ist; er habe aber nach der Worten τὸ καλὸν aus irgend Ursachen die angefangene Construktion verlassen, und dadurch den ganzen Satz verdorben; denn dies Geständniß ist doch das Letzte, wo man auf dem Wege der grammatischen Untersuchung hingelangt.

V. 22. 23. Diese zwei Verse halte ich, durch die Partikel geführt, wie schon gesagt, für eine Auseinandersetzung dessen, was der Ap. V. 21. zwar nicht gesagt, aber doch gemeint: das Gesetz führt mich zum Bösen ohnerachtet des Wunsches meiner besseren Natur, das Gute zu thun. συνήδομαι τῷ νόμῳ; das Verb. bedeutet eigentlich sich mit Jemand freuen; bezeichnet der Dativ eine Sache, sich über etwas freuen, vgl. Eur. Med. 137. Hipp. 1276. Matth. (von Morus citirt); συνήδ. τῷ ν. τ. Θ. ich habe Freude, Wohlgefallen am Gesetze Gottes. Welches ist dies Gesetz? In concreto das mosaische, denn dies Eine erkennt P. als wirkliches Gesetz Gottes an; aber hier will er nicht an das Concretum gedacht wissen, sondern

den allgemeinen Begriff des göttlichen Gesetzes, welches dies immer sey; daher setzt er τοῦ θεοῦ hinzu, während er sonst τῷ νόμῳ ohne allen Zusatz gesetzt haben würde. κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der Ausdruck steht auch Eph. III, 16. und ὁ ἔσωθεν im Gegensatz des ἔξω 2. Kor. IV, 16. Es ist nicht das Gemüth überhaupt, sondern die höhere Natur, die gleich im folg. Verse ὁ νοῦς genannt wird. Paulus behauptet sonach geradehin ein Wohlgefallen, eine Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes, welche der Mensch in seinem Innern trage, nicht als Jude oder Christ, sondern schlechthin, und wiefern er Mensch ist, aber freilich nur in seiner höheren Natur. Denn, wie es weiter heißt, βλέπω — μέλεσί μου. Er kann hiermit nichts anders meinen, als die angeborene Richtung der Seele auf das Sinnliche, oder die Forderung (Wengel: dictamen) der Triebe, die er ein Gesetz nennt, Theils wegen des Gegensatzes gegen das Gesetz Gottes, Theils weil diese Forderung laut aller Erfahrung die Eigenschaften einer Gesetzgebung ausübt, den ganzen Menschen sich zu unterwerfen, und nach sich zu leiten, und zwar mit größerem Erfolge, als dies der göttlichen Gesetzgebung gelingen mag, weil der sinnliche Trieb stärker ist als der sittliche. Daß er dies Gesetz in die Glieder setzt, hat nichts Auffallendes mehr, sobald man nur dies Wort nicht in allzu enger Bedeutung faßt. Wir wissen ja, wie Paulus die körperliche Natur als den eigentlichen Sitz der Sünde zu betrachten pflegt. Von diesem νόμος nun sagt er: ἀντιστρατεύεται τῷ νόμῳ τοῦ νοός, d. h. es widerstreitet. Diesen Streit bezeichnet P. als einen Krieg, wie er ja gern seine Bilder aus dem Kriegswesen entlehnt. (vgl. VI, 23. 2. Kor. X, 3. f. Eph. VI, 11. ff.). Den νόμος τ. νοὸς könnte man sich versucht fühlen, mit dem ν. τ. θεοῦ V. 22. für identisch anzunehmen, und als Vernunftgesetzgebung zu betrachten, wenn nicht gewiß wäre, daß dem Standpunkte wie dem Zeitalter des Apostels die Vorstellung einer solchen noch zu fremd gewesen. Es ist vielmehr eben jenes συνήδεσθαι des innern Menschen, die Forderung des bessern Ichs, daß der ganze Mensch dem göttlichen Gesetz Gehorsam leisten solle,

Darüber ist ja eben der Streit im Inwendigen, ob diesem, oder dem Gesetze der Glieder zu gehorchen sey. Der innere Mensch fordert Jenes, weil er Wohlgefallen am Gesetz Gottes hat, und die Sünde will sich ihre Herrschaft auch nicht streitig machen lassen. καὶ αἰχμαλωτίζοντα — μέλεσί μου. Das angefangene Bild wird fortgesetzt. Die Vorstellung der Gefangennehmung involvirt nach dem Kriegsrechte des Alterthums die der Sklaverei, wodurch wir an das δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας VI, 17. erinnert werden. Ob diese Gefangennehmung jedem Menschen schlechthin und unausweichlich widerfahre, oder ob er sich ihr zu entziehen vermöge, darüber wird durch das Verbum nichts bestimmt, und dem Exegeten kommt nicht zu, eine eigene Antwort auf diese und ähnliche Fragen zu ertheilen. Aber was ist das für ein neues Gesetz, ὁ ν. τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐ. τ. μ.? Ist es verschieden von dem ἕτερος νόμος im Anfange des Verses? Aber beide sind ja ἐν τοῖς μέλεσι, auch jenes ist ein sündliches, da es dem göttlichen widerstrebt. Ist es dasselbe? Warum nicht kürzer ἑαυτῷ gesetzt? Daher sind Manche, die Verschiedenheit annehmen, Andere, die Identität. Ich urtheile so: Sehen wir auf die Sache, so ists nur Eins, sehen wir auf die Auffassungsform, so liegt der Unterschied darin, daß das erste Mal die charakteristische Bestimmung fehlt, welche das zweite Mal hinzugetreten ist, daß es nehmlich νόμος τῆς ἁμαρτίας sey, d. h. das Gesetz, welches die im Menschen wohnende ἁμαρτία vorschreibt. Da es nun dem Ap. eben darum zu thun war, diese Bestimmung hinzuzufügen, durch welche der Mensch als Knecht der Sünde erscheint, so konnte er nicht das Pronomen brauchen, sondern mußte die vollständige Benennung ergreifen.

V. 24. Bis hieher hat der Ap., zwar mit beständiger Theilnahme seines Innern, und eben daher so geschrieben, daß das Gefühl dessen, was er schrieb, auch seinen Leser mit ergreifen mußte, aber doch dabei eine gewisse Ruhe behauptet; jetzt aber scheint ihn das Gefühl des Elends, in welchem er sich einst befunden, und von dem noch immer so große Ueberreste ihm geblieben sind, in seinem Innern so gewaltig zu werden,

daß auch seine Rede sich nicht in den Schranken der Darstellung erhalten kann, sondern, gleich als befände er sich noch im tiefsten Abgrunde, in den Ruf der Angst und Verzweiflung ausbrechen muß, welchen der neue Vers enthält. Mit dem Schmerzensworte παλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος macht sich die gepreßte Seele Luft, und wie ein Mensch, der unter die Mörder gefallen ist, nach allen Seiten hin um Hülfe ruft, so stößt auch er den gleichen Ruf aus τίς με ῥύσεται; wer wird mich erlösen? Warum nun aber Koppe das Kräftige dieser Frage sich und seinen Lesern durch seinen Hebraismus und sein utinam liberer tandem! verderben muß, ist wohl zu fragen. Was brauchts denn Hebraismus, wo das Gefühl des Herzens selbst die Form darbietet, deren sich Einer bedienen soll, und die in allen Sprachen dieselbe ist? — ἀπὸ — τούτου. Wie nahe lag hier die Erklärung, den Leib als Ursache des Todes zu denken, wiefern die Sünde, die den Tod zum Lohne hat, in seinen Gliedern wohnt (vgl. zu VI, 6.); wie leicht ergab sich aus dem Bisherigen der Wunsch, erlöst zu werden von der Bürde, die nicht nur drückte an sich selbst, sondern auch die verderbliche Sünde in sich hielt und nährte! Nicht gerade nothwendig durch den Tod, aber doch so, daß seine Gewalt gebrochen würde! Dennoch hat der Fleiß der Exegeten auch hier Manches zu Tage gefördert, was kaum zu erwarten war. Da soll σ. τ. θ. mortifera peccati massa seyn (J. Capellus, Homb., Wolf), oder eine bloße Periphrase anstatt ὁ θάνατος, (Schöttgen, Koppe), oder σῶμα Wesen bedeuten, und σ. τ. θ. Gewalt der Sünde (Cramer), oder corpus morti obnoxium (Erasm., Beza, Baldwin, Clericus), u. dergl., was zu widerlegen unnöthige Mühe scheint. Endlich τούτου verbinden Erasm., Beza, Vorst., Flatt mit σώματος; aber richtiger ist mit θανάτου, indem οὗτος bedeutet: ein solcher, so bitterer, schwerer Tod.

V. 25. Aus dem Gefühle der tiefsten Versunkenheit erhebt sich nun sein Geist durch den Gedanken an die Erlösung, die ihm geworden ist, und daher, ohne auf die Frage τίς με ῥύσεται eigentlich zu antworten, stimmt er das dankende Tri-

umphlied an: εὐχαριστῶ κ. τ. λ. Hier finden sich die Varr. χάρις δὲ τῷ θεῷ, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ oder κυρίου. Mit Recht sind die letzten zwei durchgängig verworfen worden, denn sie sind nichts weiter als Versuche, eine Antwort auf die Frage herauszuklügeln; die erste hat den Beifall der Kritiker, nur die größere Auktorität läßt sie für die vulg. entscheiden. Ich meine, eben das Abrupte, was diese an sich hat, ist ihr größter Vorzug; denn dies ist es, wodurch das Gemüth des Lesers, der bis hieher den Apostel mit Theilnahme und Gefühl begleitet hat, am stärksten ergriffen und zum Bewußtseyn der Erhebung gebracht wird, die in seinem Geiste vorgegangen ist. Die ganze Formel ist I, 8. schon da gewesen. Wofür er dankt lehrt der Zusammenhang, nehmlich für die Erlösung; διὰ Ἰ. Χ. lehren uns Jesum als Vermittler derselben betrachten. Es liegt in dieser Dankformel der Gedanke klar enthalten: Gott hat mich erlöst (nicht: wird mich erlösen), von der Gewalt oder dem Einflusse der Sünde, und diese Erlösung ist durch Christum geschehen. — Die letzten Worte mit diesem Danke in Verbindung zu bringen ist nicht möglich, denn was der Apostel darin sagt, ist wahrlich keine Folgerung aus dem Gedanken: Gott sey Dank, daß er mich erlöst hat! Es ist noch immer der alte Zustand, der im ganzen Kap. beschrieben worden. Dies nöthigt uns zu der Annahme, daß jener Dank ein fast unwillkührlicher Ausbruch des Gefühls sey, den P. jetzt nicht weiter verfolgen wolle, sondern sogleich dahin zurückkehre, die noch übrige Schlußfolgerung aus dem Bisherigen zu ziehen. In sofern ist der Dank wirklich parenthetisch, obwohl ich ihn nicht gern so bezeichnet sehen mag, denn er erhielte dadurch zu sehr das Ansehen eines beiläufigen Nebengedankens. Aber beruhigt hat dieser Erguß das Gemüth des Schreibenden; daher ist der letzte Satz kurz und ohne alle Zeichen vorhandener Bewegung im Gemüth. Er stellt den Zustand des unerlösten Menschen klar und einfach hin. Mit der Vernunft dient er dem Gesetze Gottes (allgemein zu fassen, wie Vers 22.), mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde. Nur αὐτὸς ἐγὼ hat nicht die gleiche Klarheit. Die gewöhnliche Erklärung: ego idem, Ich, ein

und derselbe Mensch, wird durch den Sinn beinah erfordert, aber αὐτὸς heißt niemals idem sondern ipse, und idem wird durch ὁ αὐτὸς bezeichnet. Auch ist mir keine Ausnahme davon bekannt. Noch weniger ist eine Verbindung mit dem ersten Gliede τῷ μὲν νοῖ allein zu machen möglich, wie Koppe will, obwohl dann αὐτ. ἐγ. recht bequem den ἔσω ἄνθρωπον bezeichnen könnte. So bleibt uns immer ich selbst übrig, und wir müssen uns wundern, warum hier P. solchen Nachdruck auf die Bezeichnung der Person gelegt, und fast vermuthen, es sey ein Fehler gegen richtige Schreibart da.

Achtes Kapitel.

V. 1. Ehe wir in Beleuchtung des Zusammenhanges eingehen, setzen wir uns im Verständniß des Verses selbst fest. Hier sind der Hauptbegriff, obwohl im Dativ, οἱ ἐν χριστῷ, die welche in Christo sind, die Gläubigen. Einen klaren Begriff von dem Verhältniß, welches durch diese Bezeichnung derselben ausgedrückt werden soll, ist man kaum zu gewinnen vermögend. Es ist möglich, das Verhältniß zu erkennen, welches nach dem Sinne des Apostels zwischen Christus und den Gläubigen Statt finden soll; es ist nehmlich dies, daß der Mensch, welcher an ihn glaubt, und seinen Tod als das eigentlich Erlösende seines Wirkens annimmt, sich von aller Sünde losſagt, eben so, als wenn er mit Christo zugleich gestorben wäre, und in der Gemeinschaft an seinem Tode Verpflichtung und Kraft zu neuem, sittlichen Leben findet; daß der Geist Christi in ihm, nicht der Mensch selbst, sondern vielmehr Christus Princip seines Lebens ist, der Mensch ganz an ihn hingegeben, wie in ihm verschwunden, Christus dem Menschen Alles mittheilend, ihn neu belebend und kräftigend, sich in ihm wie neu erzeugend und vervielfältigend. Alles dies gehört zu dem Verhältniß, welches Paulus fordert, aber ob er alles dies, oder nur einen Theil davon, und in welcher Form eigentlich gedacht, wenn er ἐν χριστῷ εἶναι sagt, möchte schwer zu ergründen seyn. Die ältere Auslegung giebt per baptismum Christo insitum

esse; die neuere zum Theil: ein wahrer Christ seyn. Nun heißt es: οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐ. χ. Bedeutet hier κατάκρ. Verurtheilung, wie V, 16., so bezeichnet der Dativ diejenigen, denen dieselbe widerfährt; also: es ergeht über sie keine Verurtheilung, d. h. sie sind dem Zustande entnommen, in welchem ihr Loos nur Verdammniß war, und ihre Folge, die Unseligkeit. Abweichend hiervon erklären Koppe und Rosenmüller, denen κατάκρ. die Strafen selbst bedeutet, die doch nur Folge desselben sind; Luther: es ist nichts Verdammliches an ihnen; wahrscheinlich nicht ihr Leben meinend, sondern das, daß alle Sünde und Strafwürdigkeit ihnen durch Christum abgenommen, an ihrer Statt gebüßt worden sey; dagegen Erasm. u. a. kathol. Theologen übersetzen: sie begehen nichts Verdammenswerthes. Νῦν weist auf den Unterschied der Zeiten und Zustände hin. Einst, dies liegt darin, gehörten wir ganz der Verdammniß an, jetzt sind wir ganz los von ihr. Dies führt uns in den Zusammenhang. Wir haben denselben sowohl mit VII, 6. als mit VII, 25. zu denken. Jene Stelle enthält den Gegensatz gegen den V. 5. kurz angegebenen frühern Zustand ἐν τῇ σαρκί (s. z. d. Vs.), welchen das übrige Kapitel beschrieben hat, doch so, daß auch der Erlösung vom Einflusse des σῶμα τοῦ θανάτου V. 25. erwähnt worden ist. Nun hat P. bisher gezeigt, daß, so lange der Mensch ἐν τῇ σαρκί ist, er an die Sünde gebunden ist, und also der Verdammniß unterworfen. Doch auch damals schon hat er τῷ νοΐ, dem göttlichen Gesetze gedient, nur daß die Vernunft im Kampfe gegen die Triebe untergelegen hat, und also das Leben sündlich und verdammlich geblieben ist. Nur Erlösung von der σὰρξ konnte diesen Zustand aufheben. Diese Erlösung ist durch Christum bewirkt worden; der Gläubige ist mit ihm gestorben, lebt nicht mehr ἐν τῇ σ., sondern, ideal gefaßt wenigstens, ἐν πνεύματι. Dasjenige also, was an ihm sündig war, hat seine Strafe erduldet, und ist todt; die alte Schuld ist in und mit Christo gebüßt, und nicht mehr vorhanden. Mit dem Tode des Fleisches hat der Geist sein Leben wiedergewonnen; ein neuer Mensch ist aufgestanden, der,

dessen Wollen schon damals gut, nur freilich ohnmächtig war, und dessen Lebensborn Christus ist, der in ihm lebt, und in den er selbst wie hinein versunken ist. Für einen solchen aber kann es kein κατάκριμα mehr geben, das folgt nothwendig aus dem, was der Ap. noch zuletzt gesagt, nehmlich den zwei Sätzen: Mit der Vernunft habe ich meinem Gott gedient, und: Vom sündigen Fleische bin ich durch Christum befreit. Die folgenden Worte μὴ — πνεῦμα, sind kritisch unsicher. In einigen alten Handschr., auch ein Paar Ueberss. und einigen Vätern fehlen sie ganz, andere, nebst vielen Verss. und Vätern lassen ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα weg. Die meisten Kritiker stimmen für Auslassung in den Ausgaben. Um dies zu thun, ist die Auktorität nicht unbedeutend, die Annahme, es seyen diese Worte als Glosse aus Vers 4. hierher gekommen, nicht ganz unwahrscheinlich, da zumal die Einen mehr, die Anderen weniger darbieten; was endlich den Gedanken anlangt, so scheint auch dieser für die Auslassung zu sprechen. περιπατεῖν κατὰ σ. und κ. πν. bezeichnet den Wandel nach dem Gebote des sinnlichen Triebes, und nach der Leitung des göttlichen Geistes, und zwar als etwas Absichtliches, eine bewußte Thätigkeit, was besonders durch das περιπατεῖν ausgedrückt wird; also nicht die Zustände des Lebens ἐν σ. und ἐν πν., welche allein den Grund enthalten, wie P. die Sache ansieht, warum Verdammlichkeit für die Christen da ist oder nicht da ist. Diese Worte müssen also als Bedingung gefaßt werden, wohin auch μὴ führt. Daß aber der Apostel das κατάκριμα von einer solchen Bedingung abhängig mache, ist ganz dem Geiste seiner Lehre zuwider, und auch das Folgende streitet gegen diese Annahme. So sagt also, genauer betrachtet, der Beisatz Etwas, was an dieser Stelle gar nicht gesagt werden konnte. Paulus selbst konnte dies nicht verborgen bleiben, aber einem Andern, der seine Worte nicht gehörig verstand, oder in den Zusammenhang seiner Lehre und dieser Stelle nicht genug eingedrungen war, konnte solch ein Beisatz als passende Erklärung erscheinen. Aus diesen Gründen stimme ich für die Auslassung.

V. 2. Hier macht das Subjekt einige Schwierigkeit. P.

sagt, der νόμος κ. τ. λ. habe ihn befreit vom νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Was meint er darunter? Das mosaische Gesetz, antwortet Balduin (lex mos. quae peccatum arguit et per peccatum occidit), mit Beziehung auf 2. Kor. III, 7. (διακονία.τοῦ θανάτου), Wolf, Semler, Böhme, Ammon. Auch den Zusammenhang mit V. 3., wo ὁ νόμος dieses Gesetz wirklich ist, nehmen sie zu Hülfe; aber nicht nur scheint dieser dagegen zu sprechen, weil die ἁμαρτία, welche nach V. 3. das Gesetz nicht hatte tilgen können, offenbar das ist, wovon hier die Befreiung angeführt wird, sondern ich bin auch überzeugt, diese Ausdrücke hätte P. vom jüd. Gesetze nicht gebraucht. Weit entfernt, dasselbe zu verachten, oder herabzusetzen — wogegen er sich ja K. VII. genug verwahrt hat —, achtete er es als göttliche Anstalt hoch, nur freilich nicht als Weg zum Heil oder Mittel der Erlösung. Und sehr verschieden ist die Bezeichnung διακονία τ. θ. d. h. ein Dienst, bei welchen nichts anders als θάνατος gewonnen wird, und ν. τῆς ἁμ. καὶ τ. θαν., womit er, auch wenn man mit Erasmus τοῦ θανάτου nicht von νόμος, sondern von ἀπὸ abhängig machen dürfte (was nicht geschehen kann), doch immer das Gesetz als Urheber oder Gebieter der Sünde bezeichnen würde, also behaupten, was er VII, 7. wie eine Lästerung abgewiesen hat. So ist also ν. τῆς ἁμ. nichts anders, als das, von welchem VII, 23. 25. die Rede war, die Gewalt oder Herrschaft der Sünde, uneigentlich Gesetz genannt, weil P. einmal im Laufe der Rede dahin gekommen ist, dies Wort von allem dem zu brauchen, was Einfluß auf das Leben des Menschen hat. Ist nun auch der zweite Genitiv von νόμος abhängig, so fällt in die Augen, daß verschiedene Verhältnisse durch beide Genit. ausgedrückt werden. Unter der ἁμαρτία mit dem Artikel haben wir wie immer die im Menschen und seiner σὰρξ ruhende Sünde, also das Subjekt zu denken, von welchem der νόμος ausgeht; der θάνατος aber wird erst durch die Befolgung dieses νόμος, die wirkliche Sünde, gewirkt. Doch darf uns dies nicht hindern, die Erklärung anzunehmen, der sich auch seit Chrysost. fast Alle angeschlossen

Willen, das Gute zu thun, doch das Böse bei (oder in) mir befindlich ist. Ihm stimmen im Wesentlichen bei: Baldwin, Grot., Wolf, Turr., Böhme, Rosenm., Ammon, Flatt. Aber hier steht entgegen: 1) daß man wieder ein Prädikat suppliren muß; 2) daß ὁ νόμος unmöglich diesen Sinn haben kann, sondern wenigstens τοῦτον, oder ἐκεῖνον, oder vielmehr τοιοῦτον dazu erfordert würde; 3) daß alsdann nicht ὅτι sondern ὥστε zu setzen gewesen wäre. So bleibt nichts übrig, als auch diese Erklärung zu verwerfen. Aber was nun thun? Zugestehen, daß auf jeden Fall hier gefehlt worden sei, gleichviel ob vom ersten Schreiber, oder vom letzten Abschreiber. Es ist unmöglich, eine genügende Erklärung zu geben, und wir müssen uns begnügen, anzuzeigen, wo der Fehler liegt. Ich meine, P. habe den Vers geschrieben, wie er hier stehe, und etwa so abfassen wollen: εὑρίσκω — καλόν, τοῦτον ἀντὶ κακόν, oder auch wie Ch. Schmidt, bei dem ich ganz ähnliche Ansicht finde, angiebt, εἰς κακόν, daß das Gesetz mir, der ich gern das Gute thun möchte, zum Schaden gereicht, nehmlich weil, wie er auch im Folgenden lehrt, neben dem guten Willen noch ein sündlicher in mir vorhanden ist; er habe aber nach der Worten τὸ καλὸν aus irgend Ursachen die angefangene Construktion verlassen, und dadurch den ganzen Satz verdorben; denn dies Geständniß ist doch das Letzte, wo man auf dem Wege der grammatischen Untersuchung hingelangt.

V. 22. 23. Diese zwei Verse halte ich, durch die Partikel geführt, wie schon gesagt, für eine Auseinandersetzung dessen, was der Ap. V. 21. zwar nicht gesagt, aber doch gemeint: das Gesetz führt mich zum Bösen ohnerachtet des Wunsches meiner besseren Natur, das Gute zu thun. συνήδομαι τῷ νόμῳ; das Verb. bedeutet eigentlich sich mit Jemand freuen; bezeichnet der Dativ eine Sache, sich über etwas freuen, vgl. Eur. Med. 137. Hipp. 1276. Matth. (von Morus citirt); συνήδ. τῷ ν. τ. θ. ich habe Freude, Wohlgefallen am Gesetze Gottes. Welches ist dies Gesetz? In concreto das mosaische, denn dies Eine erkennt P. als wirkliches Gesetz Gottes an; aber hier will er nicht an das Concretum gedacht wissen, sondern

den allgemeinen Begriff des göttlichen Gesetzes, welches dies immer sey; daher setzt er τοῦ θεοῦ hinzu, während er sonst τῷ νόμῳ ohne allen Zusatz gesetzt haben würde. κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der Ausdruck steht auch Eph. III, 16. und ὁ ἔσωθεν im Gegensatz des ἔξω 2. Kor. IV, 16. Es ist nicht das Gemüth überhaupt, sondern die höhere Natur, die gleich im folg. Verse ὁ νοῦς genannt wird. Paulus behauptet sonach geradehin ein Wohlgefallen, eine Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes, welche der Mensch in seinem Innern trage, nicht als Jude oder Christ, sondern schlechthin, und wiefern er Mensch ist, aber freilich nur in seiner höheren Natur. Denn, wie es weiter heißt, βλέπω — μέλεσί μου. Er kann hiermit nichts anders meinen, als die angeborene Richtung der Seele auf das Sinnliche, oder die Forderung (Bengel: dictamen) der Triebe, die er ein Gesetz nennt, Theils wegen des Gegensatzes gegen das Gesetz Gottes, Theils weil diese Forderung laut aller Erfahrung die Eigenschaften einer Gesetzgebung ausübt, den ganzen Menschen sich zu unterwerfen, und nach sich zu leiten, und zwar mit größerem Erfolge, als dies der göttlichen Gesetzgebung gelingen mag, weil der sinnliche Trieb stärker ist als der sittliche. Daß er dies Gesetz in die Glieder setzt, hat nichts Auffallendes mehr, sobald man nur dies Wort nicht in allzu enger Bedeutung faßt. Wir wissen ja, wie Paulus die körperliche Natur als den eigentlichen Sitz der Sünde zu betrachten pflegt. Von diesem νόμος nun sagt er: ἀντιστρατεύεται τῷ νόμῳ τοῦ νοός, d. h. es widerstreitet. Diesen Streit bezeichnet P. als einen Krieg, wie er ja gern seine Bilder aus dem Kriegswesen entlehnt. (vgl. VI, 23. 2. Kor. X, 3. f. Eph. VI, 11. ff.). Den νόμος τ. νοὸς könnte man sich versucht fühlen, mit dem ν. τ. θεοῦ V. 22. für identisch anzunehmen, und als Vernunftgesetzgebung zu betrachten, wenn nicht gewiß wäre, daß dem Standpunkte wie dem Zeitalter des Apostels die Vorstellung einer solchen noch zu fremd gewesen. Es ist vielmehr eben jenes συνήδεσθαι des innern Menschen, die Forderung des bessern Ichs, daß der ganze Mensch dem göttlichen Gesetz Gehorsam leisten solle.

Darüber ist ja eben der Streit im Inwendigen, ob diesem, oder dem Gesetze der Glieder zu gehorchen sey. Der innere Mensch fordert Jenes, weil er Wohlgefallen am Gesetz Gottes hat, und die Sünde will sich ihre Herrschaft auch nicht streitig machen lassen. καὶ αἰχμαλωτίζοντα — μέλεσί μου. Das angefangene Bild wird fortgesetzt. Die Vorstellung der Gefangennehmung involvirt nach dem Kriegsrechte des Alterthums die der Sklaverei, wodurch wir an das δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας VI, 17. erinnert werden. Ob diese Gefangennehmung jedem Menschen schlechthin und unausweichlich widerfahre, oder ob er sich ihr zu entziehen vermöge, darüber wird durch das Verbum nichts bestimmt, und dem Exegeten kommt nicht zu, eine eigene Antwort auf diese und ähnliche Fragen zu ertheilen. Aber was ist das für ein neues Gesetz, ὁ ν. τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐ. τ. μ.? Ist es verschieden von dem ἕτερος νόμος im Anfange des Verses? Aber beide sind ja ἐν τοῖς μέλεσι, auch jenes ist ein sündliches, da es dem göttlichen widerstrebt. Ist es dasselbe? Warum nicht kürzer ἑαυτῷ gesetzt? Daher sind Manche, die Verschiedenheit annehmen, Andere, die Identität. Ich urtheile so: Sehen wir auf die Sache, so ists nur Eins, sehen wir auf die Auffassungsform, so liegt der Unterschied darin, daß das erste Mal die charakteristische Bestimmung fehlt, welche das zweite Mal hinzugetreten ist, daß es nehmlich νόμος τῆς ἁμαρτίας sey, d. h. das Gesetz, welches die im Menschen wohnende ἁμαρτία vorschreibt. Da es nun dem Ap. eben darum zu thun war, diese Bestimmung hinzuzufügen, durch welche der Mensch als Knecht der Sünde erscheint, so konnte er nicht das Pronomen brauchen, sondern mußte die vollständige Benennung ergreifen.

V. 24. Bis hieher hat der Ap., zwar mit beständiger Theilnahme seines Innern, und eben daher so geschrieben, daß das Gefühl dessen, was er schrieb, auch seinen Leser mit ergreifen mußte, aber doch dabei eine gewisse Ruhe behauptet; jetzt aber scheint ihn das Gefühl des Elends, in welchem er sich einst befunden, und von dem noch immer so große Ueberreste ihm geblieben sind, in seinem Innern so gewaltig zu werden,

daß auch seine Rede sich nicht in den Schranken der Darstellung erhalten kann, sondern, gleich als befände er sich noch im tiefsten Abgrunde, in den Ruf der Angst und Verzweiflung ausbrechen muß, welchen der neue Vers enthält. Mit dem Schmerzensworte ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος macht sich die gepreßte Seele Luft, und wie ein Mensch, der unter die Mörder gefallen ist, nach allen Seiten hin um Hülfe ruft, so stößt auch er den gleichen Ruf aus τίς με ῥύσεται; wer wird mich erlösen? Warum nun aber Koppe das Kräftige dieser Frage sich und seinen Lesern durch seinen Hebraismus und sein utinam liberer tandem! verderben muß, ist wohl zu fragen. Was brauchts denn Hebraismus, wo das Gefühl des Herzens selbst die Form darbietet, deren sich Einer bedienen soll, und die in allen Sprachen dieselbe ist? — ἀπὸ — τούτου. Wie nahe lag hier die Erklärung, den Leib als Ursache des Todes zu denken, wiefern die Sünde, die den Tod zum Lohne hat, in seinen Gliedern wohnt (vgl. zu VI, 6.); wie leicht ergab sich aus dem Bisherigen der Wunsch, erlöst zu werden von der Bürde, die nicht nur drückte an sich selbst, sondern auch die verderbliche Sünde in sich hielt und nährte! Nicht gerade nothwendig durch den Tod, aber doch so, daß seine Gewalt gebrochen würde! Dennoch hat der Fleiß der Exegeten auch hier Manches zu Tage gefördert, was kaum zu erwarten war. Da soll σ. τ. θ. mortifera peccati massa seyn (J. Capellus, Homb., Wolf), oder eine bloße Periphrase anstatt ὁ θάνατος, (Schöttgen, Koppe), oder σῶμα Wesen bedeuten, und σ. τ. θ. Gewalt der Sünde (Cramer), oder corpus morti obnoxium (Erasm., Beza, Balduin, Clericus), u. dergl., was zu widerlegen unnöthige Mühe scheint. Endlich τούτου verbinden Erasm., Beza, Vorst., Flatt mit σώματος; aber richtiger ist mit θανάτου, indem οὗτος bedeutet: ein solcher, so bitterer, schwerer Tod.

V. 25. Aus dem Gefühle der tiefsten Versunkenheit erhebt sich nun sein Geist durch den Gedanken an die Erlösung, die ihm geworden ist, und daher, ohne auf die Frage τίς με ῥύσεται eigentlich zu antworten, stimmt er das dankende Tri-

unpassend ist: εὐχαριστῶ κ. τ. λ. Hier finden sich die Lesarten χάρις δὲ τῷ θεῷ, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ oder κυρίου. Mit Recht sind die letzten zwei durchgängig verworfen worden, denn sie sind nichts weiter als Versuche, eine Antwort auf die Frage herauszuklügeln; die erste hat den Beifall der Kritiker, nur die größere Auktorität läßt sie für die vulg. entscheiden. Ich meine, eben das Abrupte, was diese an sich hat, ist ihr größter Vorzug; denn dies ist es, wodurch das Gemüth des Lesers, der bis hieher den Apostel mit Theilnahme und Gefühl begleitet hat, am stärksten ergriffen und zum Bewußtseyn der Erhebung gebracht wird, die in seinem Geiste vorgegangen ist. Die ganze Formel ist I, 8. schon da gewesen. Wofür er dankt lehrt der Zusammenhang, nehmlich für die Erlösung; διὰ Ἰ. Χ. lehren uns Jesum als Vermittler derselben betrachten. Es liegt in dieser Dankformel der Gedanke klar enthalten: Gott hat mich erlöst (nicht: wird mich erlösen), von der Gewalt oder dem Einflusse der Sünde, und diese Erlösung ist durch Christum geschehen. — Die letzten Worte mit diesem Danke in Verbindung zu bringen ist nicht möglich, denn was der Apostel darin sagt, ist wahrlich keine Folgerung aus dem Gedanken: Gott sey Dank, daß er mich erlöst hat! Es ist noch immer der alte Zustand, der im ganzen Kap. beschrieben worden. Dies nöthigt uns, zu der Annahme, daß jener Dank ein fast unwillkührlicher Ausbruch des Gefühls sey, den P. jetzt nicht weiter verfolgen wolle, sondern sogleich dahin zurückkehre, die noch übrige Schlußfolgerung aus dem Bisherigen zu ziehen. In sofern ist der Dank wirklich parenthetisch, obwohl ich ihn nicht gern so bezeichnet sehen mag, denn er erhielte dadurch zu sehr das Ansehen eines beiläufigen Nebengedankens. Aber beruhigt hat dieser Erguß das Gemüth des Schreibenden; daher ist der letzte Satz kurz und ohne alle Zeichen vorhandener Bewegung im Gemüth. Er stellt den Zustand des unerlösten Menschen klar und einfach hin. Mit der Vernunft dient er dem Gesetze Gottes (allgemein zu fassen, wie Vers 22.), mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde. Nur αὐτὸς ἐγώ hat nicht die gleiche Klarheit. Die gewöhnliche Erklärung: ego idem, Ich, ein

und derselbe Mensch, wird durch den Sinn beinah erfordert, aber αὐτὸς heißt niemals idem sondern ipse, und idem wird durch ὁ αὐτὸς bezeichnet. Auch ist mir keine Ausnahme davon bekannt. Noch weniger ist eine Verbindung mit dem ersten Gliede τῷ μὲν νοΐ allein zu machen möglich, wie Koppe will, obwohl dann αὐτ. ἐγ. recht bequem den ἐσω ἄνθρωπον bezeichnen könnte. So bleibt uns immer ich selbst übrig, und wir müssen uns wundern, warum hier P. solchen Nachdruck auf die Bezeichnung der Person gelegt, und fast vermuthen, es sey ein Fehler gegen richtige Schreibart da.

Achtes Kapitel.

V. 1. Ehe wir in Beleuchtung des Zusammenhanges eingehen, setzen wir uns im Verständniß des Verses selbst fest. Hier sind der Hauptbegriff, obwohl im Dativ, οἱ ἐν χριστῷ, die welche in Christo sind, die Gläubigen. Einen klaren Begriff von dem Verhältniß, welches durch diese Bezeichnung derselben ausgedrückt werden soll, ist man kaum zu gewinnen vermögend. Es ist möglich, das Verhältniß zu erkennen, welches nach dem Sinne des Apostels zwischen Christus und den Gläubigen Statt finden soll; es ist nehmlich dies, daß der Mensch, welcher an ihn glaubt, und seinen Tod als das eigentlich Erlösende seines Wirkens annimmt, sich von aller Sünde losſagt, eben so, als wenn er mit Christo zugleich gestorben wäre, und in der Gemeinschaft an seinem Tode Verpflichtung und Kraft zu neuem, sittlichen Leben findet; daß der Geist Christi in ihm, nicht der Mensch selbst, sondern vielmehr Christus Princip seines Lebens ist, der Mensch ganz an ihn hingegeben, wie in ihm verschwunden, Christus dem Menschen Alles mittheilend, ihn neu belebend und kräftigend, sich in ihm wie neu erzeugend und vervielfältigend. Alles dies gehört zu dem Verhältniß, welches Paulus fordert, aber ob er alles dies, oder nur einen Theil davon, und in welcher Form eigentlich gedacht, wenn er ἐν χριστῷ εἶναι sagt, möchte schwer zu ergründen seyn. Die ältere Auslegung giebt per baptismum Christo insitum

esse; die neuere zum Theil: ein wahrer Christ seyn. Nun heißt es: οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν χ. Bedeutet hier κατάκρ. Verurtheilung, wie V, 16., so bezeichnet der Dativ diejenigen, denen dieselbe widerfährt; also: es ergeht über sie keine Verurtheilung, d. h. sie sind dem Zustande entnommen, in welchem ihr Loos nur Verdammniß war, und ihre Folge, die Unseligkeit. Abweichend hiervon erklären Koppe und Rosenmüller, denen κατάκρ. die Strafen selbst bedeutet, die doch nur Folge desselben sind; Luther: es ist nichts Verdammliches an ihnen; wahrscheinlich nicht ihr Leben meinend, sondern das, daß alle Sünde und Strafwürdigkeit ihnen durch Christum abgenommen, an ihrer Statt gebüßt worden sey; dagegen Erasm. u. a. kathol. Theologen übersetzen: sie begehen nichts Verdammenswerthes. Νῦν weist auf den Unterschied der Zeiten und Zustände hin. Einst, dies liegt darin, gehörten wir ganz der Verdammniß an, jetzt sind wir ganz los von ihr. Dies führt uns in den Zusammenhang. Wir haben denselben sowohl mit VII, 6. als mit VII, 25. zu denken. Jene Stelle enthält den Gegensatz gegen den V. 5. kurz angegebenen frühern Zustand ἐν τῇ σαρκί (s. z. d. Vs.), welchem das übrige Kapitel beschrieben hat, doch so, daß auch der Erlösung vom Einflusse des σῶμα τοῦ θανάτου V. 25. erwähnt worden ist. Nun hat P. bisher gezeigt, daß, so lange der Mensch ἐν τῇ σαρκί ist, er an die Sünde gebunden ist, und also der Verdammniß unterworfen. Doch auch damals schon hat er τῷ νοΐ, dem göttlichen Gesetze gedient, nur daß die Vernunft im Kampfe gegen die Triebe unterlegen hat, und also das Leben sündlich und verdammlich geblieben ist. Nun Erlösung von der σάρξ konnte diesen Zustand aufheben. Diese Erlösung ist durch Christum bewirkt worden; der Gläubige ist mit ihm gestorben, lebt nicht mehr ἐν τῇ σ., sondern, ideal gefaßt wenigstens, ἐν πνεύματι. Dasjenige also, was an ihm sündig war, hat seine Strafe erduldet, und ist todt; die alte Schuld ist in und mit Christo gebüßt, und nicht mehr vorhanden. Mit dem Tode des Fleisches hat der Geist sein Leben wiedergewonnen; ein neuer Mensch ist aufgestanden, der,

deſſen Wollen ſchon damals gut, nur freilich ohnmächtig war, und deſſen Lebensborn Chriſtus iſt, der in ihm lebt, und in den er ſelbſt wie hinein verſunken iſt. Für einen ſolchen aber kann es kein κατάκριμα mehr geben, das folgt nothwendig aus dem, was der Ap. noch zuletzt geſagt, nehmlich den zwei Sätzen: Mit der Vernunft habe ich meinem Gott gedient, und: Vom ſündigen Fleiſche bin ich durch Chriſtum befreit. Die folgenden Worte μὴ — πνεῦμα, ſind kritiſch unſicher. In einigen alten Handſchr., auch ein Paar Ueberſſ. und einigen Vätern fehlen ſie ganz, andere, nebſt vielen Verſſ. und Vätern laſſen ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα weg. Die meiſten Kritiker ſtimmen für Auslaſſung in den Ausgaben. Um dies zu thun, iſt die Auktorität nicht unbedeutend, die Annahme, es ſeyen dieſe Worte als Gloſſe aus Vers 4. hierher gekommen, nicht ganz unwahrſcheinlich, da zumal die Einen mehr, die Anderen weniger darbieten; was endlich den Gedanken anlangt, ſo ſcheint auch dieſer für die Auslaſſung zu ſprechen. περιπατεῖν κατὰ σ. und κ. πν. bezeichnet den Wandel nach dem Gebote des ſinnlichen Triebes, und nach der Leitung des göttlichen Geiſtes, und zwar als etwas Abſichtliches, eine bewußte Thätigkeit, was beſonders durch das περιπατεῖν ausgedrückt wird; alſo nicht die Zuſtände des Lebens ἐν σ. und ἐν πν., welche allein den Grund enthalten, wie P. die Sache anſieht, warum Verdammlichkeit für die Chriſten da iſt oder nicht da iſt. Dieſe Worte müſſen alſo als Bedingung gefaßt werden, wohin auch μὴ führt. Daß aber der Apoſtel das κατάκριμα von einer ſolchen Bedingung abhängig mache, iſt ganz dem Geiſte ſeiner Lehre zuwider, und auch das Folgende ſtreitet gegen dieſe Annahme. So ſagt alſo, genauer betrachtet, der Beiſatz Etwas, was an dieſer Stelle gar nicht geſagt werden konnte. Paulus ſelbſt konnte dies nicht verborgen bleiben, aber einem Andern, der ſeine Worte nicht gehörig verſtand, oder in den Zuſammenhang ſeiner Lehre und dieſer Stelle nicht genug eingedrungen war, konnte ſolch ein Beiſatz als paſſende Erklärung erſcheinen. Aus dieſen Gründen ſtimme ich für die Auslaſſung.

V. 2. Hier macht das Subjekt einige Schwierigkeit. P.

ſagt, der νόμος κ. τ. λ. habe ihn befreit vom νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Was meint er darunter? Das moſaiſche Geſetz, antwortet Balduin (lex mos. quae peccatum arguit et per peccatum occidit), mit Beziehung auf 2. Kor. III, 7. (διακονία τοῦ θανάτου), Wolf, Semler, Böhme, Ammon. Auch den Zuſammenhang mit V. 3., wo ὁ νόμος dieſes Geſetz wirklich iſt, nehmen ſie zu Hülfe; aber nicht nur ſcheint dieſer dagegen zu ſprechen, weil die ἁμαρτία, welche nach V. 3. das Geſetz nicht hatte tilgen können, offenbar das iſt, wovon hier die Befreiung angeführt wird, ſondern ich bin auch überzeugt, dieſe Ausdrücke hätte P. vom jüd. Geſetze nicht gebraucht. Weit entfernt, daſſelbe zu verachten, oder herabzuſetzen — wogegen er ſich ja K. VII. genug verwahrt hat —, achtete er es als göttliche Anſtalt hoch, nur freilich nicht als Weg zum Heil oder Mittel der Erlöſung. Und ſehr verſchieden iſt die Bezeichnung διακονία τ. θ. d. h. ein Dienſt, bei welchen nichts anders als θάνατος gewonnen wird, und ν. τῆς ἁμ. καὶ τ. θαν., womit er, auch wenn man mit Erasmus τοῦ θανάτου nicht von νόμος, ſondern von ἀπὸ abhängig machen dürfte (was nicht geſchehen kann), doch immer das Geſetz als Urheber oder Gebieter der Sünde bezeichnen würde, alſo behaupten, was er VII, 7. wie eine Läſterung abgewieſen hat. So iſt alſo ν. τῆς ἁμ. nichts anders, als das, von welchem VII, 23. 25. die Rede war, die Gewalt oder Herrſchaft der Sünde, uneigentlich Geſetz genannt, weil P. einmal im Laufe der Rede dahin gekommen iſt, dies Wort von allem dem zu brauchen, was Einfluß auf das Leben des Menſchen hat. Iſt nun auch der zweite Genitiv von νόμος abhängig, ſo fällt in die Augen, daß verſchiedene Verhältniſſe durch beide Genit. ausgedrückt werden. Unter der ἁμαρτία mit dem Artikel haben wir wie immer die im Menſchen und ſeiner σὰρξ ruhende Sünde, alſo das Subjekt zu denken, von welchem der νόμος ausgeht; der θάνατος aber wird erſt durch die Befolgung dieſes νόμος, die wirkliche Sünde, gewirkt. Doch darf uns dies nicht hindern, die Erklärung anzunehmen, der ſich auch ſeit Chryſoſt. faſt Alle angeſchloſſen

höhere Natur begehrt, die niedere nicht ausführt, entweder weil sie nicht kann, oder weil sie nicht will, und zwar, wie V. 23. u. a. St. lehren, ist seine Ansicht die letztere. Will aber die sinnliche Natur das Gute nicht, so ist sie unsittlich, und es wohnt nichts Gutes in ihr.

V. 19. 20. enthalten bloße Widerholungen von V. 15. 17. — Ueber V. 21. ist nur soviel gewiß, daß er eine Folgerung enthalten soll; denn dies lehrt die Partikel. Alles übrige ist im höchsten Grade unsicher, und zwar von Seiten der Grammatik. Das Verbum εὑρίσκω, ich finde, befinde, werde gewahr, nicht aber, was ein Erklärer bei Oekumenius will, durchschaue, fordert seine Objektsbezeichnung, also entweder ein Subst. oder einen Satz mit ὅτι oder Particip. Nun steht zunächst τὸν νόμον. Als reiner Objektsakk. läßt sich dies nicht denken; denn was hieße: Ich finde das Gesetz? sondern es ist entweder mit ποιεῖν zu verbinden, oder es ist Subjekt eines Objektivsatzes, nach bekannter griech. Weise als Akk. in den Hauptsatz gestellt. Im ersten Falle ist ein Hyperbaton anzunehmen, die wahre Construktion wäre: εὑρίσκω, ὅτι ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸν ν. τὸ κακὸν παράκειται, ich finde, daß, während ich das Gesetz befolgen will, sich das Böse bei mir findet. Hier ist aber erstlich die Construktion sehr schwerfällig, und die Stellung des ὅτι auffallend, sodann aber weiß man nicht, was man mit τὸ καλὸν machen soll. Hier ist verschiedener Rath erfunden worden, entweder, was Homberg gewollt, τὸν νόμον, oder mit Hemsterh. τὸ καλὸν zu tilgen, um nur Einen Akkus. zu erhalten, oder mit Bos und Carpzov vor τὸν νόμον die Präp. κατὰ zu suppliren, um, nach Jenem, facere bonum secundum legem, oder nach diesem Intelligo per legem zu übersetzen, oder endlich mit Knapp, Tholuck, τὸ καλὸν als Appos. von τὸν νόμον zu betrachten. Für eine Auslassung findet sich nicht nur keine Auktorität, sondern auch keine Wahrscheinlichkeit bei der Schwierigkeit, welche Aufnahme des einen oder des andern Worts durch Abschreiber in den Satz gebracht haben würde. Die Ergänzung von κατὰ, oder auch nur die Annahme eines absol. Akkus. in solcher Bedeutung

ist hier auf keine Weise sprachlich annehmbar; endlich auch die Apposition wäre in dieser Art beispiellos, denn VIII, 23. XII, 1., welche Tholuck anführt, sind anderer Art. Ich glaube daher diese Auffassungsart verwerfen zu müssen. Die zweite spaltet sich, je nachdem wir das zu τὸν νόμον gehörige Prädikat als ausgesprochen oder ausgelassen annehmen. Für ausgelassen hält es z. B. Semler; es soll seyn: τὸν νόμον εἶναι τῷ θ. ἐμοί. Hier muß ὅτι weil bedeuten, und der Sinn soll dieser seyn: Weil ich in meinem Innern beständiges Widerstreben gegen das Gesetz empfinde, so erkenne ich eben daraus das Vorhandenseyn des Gesetzes in mir, nehmlich des ewigen Sittengesetzes. Morus billigt diese Auslegung, ich, abgesehen davon, daß es nicht εἶναι sondern ὄντα heißen müßte, damit die Ergänzung griechisch wäre, halte sie selbst und den Sinn für das Gezwungenste, was möglich sey. Auch Cramer nahm das Präd. für ausgelassen, und supplirte γεγονέναι (statt γεγονότα) εἰς θάνατον aus V. 10. Aber welcher zweite Leser möchte auf dieselbe Vermuthung kommen können? Soll das Prädikat vorhanden seyn, so muß der Satz ὅτι — παράκειταί mit τὸν νόμον verbunden werden. Auch wäre ein Satz mit ὅτι gerade das, was wir erwarten möchten, wenn nur nicht dieser Satz sein eigenes Subjekt, nehmlich τὸ κακόν, besäße, während mir doch nur ein Präd. zu ὁ νόμος suchen; woraus hervorgeht, daß der Satz mit ὅτι entweder in gar keiner Verbindung mit τὸν νόμον stehen kann, oder ihm als Erklärungssatz dienen muß. Gar keine Verbindung machte wieder nöthig, daß ὅτι weil hieße, und hierbei kommt kein gesunder Sinn zum Vorschein; als Erklärungssatz fällt nicht nur auf, daß er ein eigenes Subjekt hat, sondern auch, daß Paulus dann vom Gesetze sagen müßte, es sey κακόν, ein Uebel, was er ja nicht zugesteht. Darum ist Beza darauf gefallen, es nicht vom göttlichen Gesetze zu verstehen, sondern vom Gesetz der Sünde, dessen V. 23. als eines ἕτερος νόμος erwähnt wird. Er übersetzt: Invenio volenti mihi facere bonum, hanc legem impositam, quod mihi malum adjaceat; d. h. ich finde, daß mir ein solches Gesetz aufliegt, daß Trotz meinem

Willen, das Gute zu thun, doch das Böse bei (oder in) mir befindlich ist. Ihm stimmen im Wesentlichen bei: Baldwin, Grot., Wolf, Turr., Böhme, Rosenm., Ammon, Flatt. Aber hier steht entgegen: 1) daß man wieder ein Prädikat suppliren muß; 2) daß ὁ νόμος unmöglich diesen Sinn haben kann, sondern wenigstens τοῦτον, oder ἐκεῖνον, oder vielmehr τοιοῦτον dazu erfordert würde; 3) daß alsdann nicht ὅτι sondern ὥστε zu setzen gewesen wäre. So bleibt nichts übrig, als auch diese Erklärung zu verwerfen. Aber was nun thun? Zugestehen, daß auf jeden Fall hier gefehlt worden sey, gleichviel ob vom ersten Schreiber, oder vom letzten Abschreiber. Es ist unmöglich, eine genügende Erklärung zu geben, und wir müssen uns begnügen, anzuzeigen, wo der Fehler liegt. Ich meine, P. habe den Vers geschrieben, wie er hier steht, und etwa so abfassen wollen: εὑρίσκω — καλόν, τοῦτον ἄντα κακόν, oder auch wie Ch. Schmidt, bei dem ich ganz ähnliche Ansicht finde, angiebt, εἰς κακόν, daß das Gesetz mir, der ich gern das Gute thun möchte, zum Schaden gereiche, nehmlich weil, wie er auch im Folgenden lehrt, neben dem guten Willen noch ein sündlicher in mir vorhanden ist; er habe aber nach der Worten τὸ καλὸν aus irgend Ursachen die angefangene Construktion verlassen, und dadurch den ganzen Satz verdorben; denn dies Geständniß ist doch das Letzte, wo man auf dem Wege der grammatischen Untersuchung hingelangt.

V. 22. 23. Diese zwei Verse halte ich, durch die Partikel geführt, wie schon gesagt, für eine Auseinandersetzung dessen, was der Ap. V. 21. zwar nicht gesagt, aber doch gemeint: das Gesetz führt mich zum Bösen ohnerachtet des Wunsches meiner besseren Natur, das Gute zu thun. συνήδομαι τῷ νόμῳ; das Verb. bedeutet eigentlich sich mit Jemand freuen; bezeichnet der Dativ eine Sache, sich über etwas freuen, vgl. Eur. Med. 137. Hipp. 1276. Matth. (von Morus citirt); συνήδ. τῷ ν. τ. Θ. ich habe Freude, Wohlgefallen am Gesetze Gottes. Welches ist dies Gesetz? In concreto das mosaische, denn dies Eine erkennt P. als wirkliches Gesetz Gottes an; aber hier will er nicht an das Concretum gedacht wissen, sondern

den allgemeinen Begriff des göttlichen Gesetzes, welches dies immer sey; daher setzt er τοῦ θεοῦ hinzu, während er sonst τῷ νόμῳ ohne allen Zusatz gesetzt haben würde. κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der Ausdruck steht auch Eph. III, 16. und ὁ ἔσωθεν im Gegensatz des ἔξω 2. Kor. IV, 16. Es ist nicht das Gemüth überhaupt, sondern die höhere Natur, die gleich im folg. Verse ὁ νοῦς genannt wird. Paulus behauptet sonach geradehin ein Wohlgefallen, eine Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes, welche der Mensch in seinem Innern trage, nicht als Jude oder Christ, sondern schlechthin, und wiefern er Mensch ist, aber freilich nur in seiner höheren Natur. Denn, wie es weiter heißt, βλέπω — μέλεσί μου. Er kann hiermit nichts anders meinen, als die angeborene Richtung der Seele auf das Sinnliche, oder die Forderung (Bengel: dictamen) der Triebe, die er ein Gesetz nennt, Theils wegen des Gegensatzes gegen das Gesetz Gottes, Theils weil diese Forderung laut aller Erfahrung die Eigenschaften einer Gesetzgebung ausübt, den ganzen Menschen sich zu unterwerfen, und nach sich zu leiten, und zwar mit größerem Erfolge, als dies der göttlichen Gesetzgebung gelingen mag, weil der sinnliche Trieb stärker ist als der sittliche. Daß er dies Gesetz in die Glieder setzt, hat nichts Auffallendes mehr, sobald man nur dies Wort nicht in allzu enger Bedeutung faßt. Wir wissen ja, wie Paulus die körperliche Natur als den eigentlichen Sitz der Sünde zu betrachten pflegt. Von diesem νόμος nun sagt er: ἀντιστρατεύεται τῷ νόμῳ τοῦ νοός, d. h. es widerstreitet. Diesen Streit bezeichnet P. als einen Krieg, wie er ja gern seine Bilder aus dem Kriegswesen entlehnt (vgl. VI, 23. 2. Kor. X, 3. f. Eph. VI, 11. ff.). Den νόμος τ. νοὸς könnte man sich versucht fühlen, mit dem ν. τ. θεοῦ V. 22. für identisch anzunehmen, und als Vernunftgesetzgebung zu betrachten, wenn nicht gewiß wäre, daß dem Standpunkte wie dem Zeitalter des Apostels die Vorstellung einer solchen noch zu fremd gewesen. Es ist vielmehr eben jenes συνήδεσθαι des innern Menschen, die Forderung des bessern Ichs, daß der ganze Mensch dem göttlichen Gesetz Gehorsam leisten solle,

Darüber ist ja eben der Streit im Inwendigen, ob diesem, oder dem Gesetze der Glieder zu gehorchen sey. Der innere Mensch fordert Jenes, weil er Wohlgefallen am Gesetz Gottes hat, und die Sünde will sich ihre Herrschaft auch nicht streitig machen lassen. καὶ αἰχμαλωτίζοντα — μέλεσί μου. Das angefangene Bild wird fortgesetzt. Die Vorstellung der Gefangennehmung involvirt nach dem Kriegsrechte des Alterthums die der Sklaverei, wodurch wir an das δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας VI, 17. erinnert werden. Ob diese Gefangennehmung jedem Menschen schlechthin und unausweichlich widerfahre, oder ob er sich ihr zu entziehen vermöge, darüber wird durch das Verbum nichts bestimmt, und dem Exegeten kommt nicht zu, eine eigene Antwort auf diese und ähnliche Fragen zu ertheilen. Aber was ist das für ein neues Gesetz, ὁ ν. τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐ. τ. μ.? Ist es verschieden von dem ἕτερος νόμος im Anfange des Verses? Aber beide sind ja ἐν τοῖς μέλεσι, auch jenes ist ein sündliches, da es dem göttlichen widerstrebt. Ist es dasselbe? Warum nicht kürzer ἑαυτῷ gesetzt? Daher sind Manche, die Verschiedenheit annehmen, Andere, die Identität. Ich urtheile so: Sehen wir auf die Sache, so ists nur Eins, sehen wir auf die Auffassungsform, so liegt der Unterschied darin, daß das erste Mal die charakteristische Bestimmung fehlt, welche das zweite Mal hinzugetreten ist, daß es nehmlich νόμος τῆς ἁμαρτίας sey, d. h. das Gesetz, welches die im Menschen wohnende ἁμαρτία vorschreibt. Da es nun dem Ap. eben darum zu thun war, diese Bestimmung hinzuzufügen, durch welche der Mensch als Knecht der Sünde erscheint, so konnte er nicht das Pronomen brauchen, sondern mußte die vollständige Benennung ergreifen.

V. 24. Bis hieher hat der Ap., zwar mit beständiger Theilnahme seines Innern, und eben daher so geschrieben, daß das Gefühl dessen, was er schrieb, auch seinen Leser mit ergreifen mußte, aber doch dabei eine gewisse Ruhe behauptet; jetzt aber scheint ihn das Gefühl des Elends, in welchem er sich einst befunden, und von dem noch immer so große Ueberreste ihm geblieben sind, in seinem Innern so gewaltig zu werden,

daß auch seine Rede sich nicht in den Schranken der Darstellung erhalten kann, sondern, gleich als befände er sich noch im tiefsten Abgrunde, in den Ruf der Angst und Verzweiflung ausbrechen muß, welchen der neue Vers enthält. Mit dem Schmerzenswort ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος macht sich die gepreßte Seele Luft, und wie ein Mensch, der unter die Mörder gefallen ist, nach allen Seiten hin um Hülfe ruft, so stößt auch er den gleichen Ruf aus τίς με ῥύσεται; wer wird mich erlösen? Warum nun aber Koppe das Kräftige dieser Frage sich und seinen Lesern durch seinen Hebraismus und sein utinam liberer tandem! verderben muß, ist wohl zu fragen. Was brauchts denn Hebraismus, wo das Gefühl des Herzens selbst die Form darbietet, deren sich Einer bedienen soll, und die in allen Sprachen dieselbe ist? — ἀπὸ — τούτου. Wie nahe lag hier die Erklärung, den Leib als Ursache des Todes zu denken, wiefern die Sünde, die den Tod zum Lohne hat, in seinen Gliedern wohnt (vgl. zu VI, 6.); wie leicht ergab sich aus dem Bisherigen der Wunsch, erlöst zu werden von der Bürde, die nicht nur drückte an sich selbst, sondern auch die verderbliche Sünde in sich hielt und nährte! Nicht gerade nothwendig durch den Tod, aber doch so, daß seine Gewalt gebrochen würde! Dennoch hat der Fleiß der Exegeten auch hier Manches zu Tage gefördert, was kaum zu erwarten war. Da soll σ. τ. θ. mortifera peccati massa seyn (J. Capellus, Homb., Wolf), oder eine bloße Periphrase anstatt ὁ θάνατος, (Schöttgen, Koppe), oder σῶμα Wesen bedeuten, und σ. τ. θ. Gewalt der Sünde (Cramer), oder corpus morti obnoxium (Erasm., Beza, Balduin, Clericus), u. dergl., was zu widerlegen unnöthige Mühe scheint. Endlich τούτου verbinden Erasm., Beza, Vorst., Flatt mit σώματος; aber richtiger ist mit θανάτου, indem οὗτος bedeutet: ein solcher, so bitterer, schwerer Tod.

V. 25. Aus dem Gefühle der tiefsten Versunkenheit erhebt sich nun sein Geist durch den Gedanken an die Erlösung, die ihm geworden ist, und daher, ohne auf die Frage τίς με ῥύσεται eigentlich zu antworten, stimmt er das dankende Tri-

umphlied an: εὐχαριστῶ κ. τ. λ. Hier finden sich die Varr. χάρις δὲ τῷ θεῷ, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ oder κυρίου. Mit Recht sind die letzten zwei durchgängig verworfen worden, denn sie sind nichts weiter als Versuche, eine Antwort auf die Frage herauszuklügeln; die erste hat den Beifall der Kritiker, nur die größere Auktorität läßt sie für die vulg. entscheiden. Ich meine, eben das Abrupte, was diese an sich hat, ist ihr größter Vorzug; denn dies ist es, wodurch das Gemüth des Lesers, der bis hieher den Apostel mit Theilnahme und Gefühl begleitet hat, am stärksten ergriffen und zum Bewußtseyn der Erhebung gebracht wird, die in seinem Geiste vorgegangen ist. Die ganze Formel ist I, 8. schon da gewesen. Wofür er dankt lehrt der Zusammenhang, nehmlich für die Erlösung; διὰ Ἰ. Χ. lehren uns Jesum als Vermittler derselben betrachten. Es liegt in dieser Dankformel der Gedanke klar enthalten: Gott hat mich erlöst (nicht: wird mich erlösen), von der Gewalt oder dem Einflusse der Sünde, und diese Erlösung ist durch Christum geschehen. — Die letzten Worte mit diesem Danke in Verbindung zu bringen ist nicht möglich, denn was der Apostel darin sagt, ist wahrlich keine Folgerung aus dem Gedanken: Gott sey Dank, daß er mich erlöst hat! Es ist noch immer der alte Zustand, der im ganzen Kap. beschrieben worden. Dies nöthigt uns zu der Annahme, daß jener Dank ein fast unwillkührlicher Ausbruch des Gefühls sey, den P. jetzt nicht weiter verfolgen wolle, sondern sogleich dahin zurückkehre, die noch übrige Schlußfolgerung aus dem Bisherigen zu ziehen. In sofern ist der Dank wirklich parenthetisch, obwohl ich ihn nicht gern so bezeichnet sehen mag, denn er erhielte dadurch zu sehr das Ansehen eines beiläufigen Nebengedankens. Aber beruhigt hat dieser Erguß das Gemüth des Schreibenden; daher ist der letzte Satz kurz und ohne alle Zeichen vorhandener Bewegung im Gemüth. Er stellt den Zustand des unerlösten Menschen klar und einfach hin. Mit der Vernunft dient er dem Gesetze Gottes (allgemein zu fassen, wie Vers 22.), mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde. Nur αὐτὸς ἐγὼ hat nicht die gleiche Klarheit. Die gewöhnliche Erklärung: ego idem, Ich, ein

und derselbe Mensch, wird durch den Sinn beinah erfordert, aber αὐτὸς heißt niemals idem sondern ipse, und idem wird durch ὁ αὐτὸς bezeichnet. Auch ist mir keine Ausnahme davon bekannt. Noch weniger ist eine Verbindung mit dem ersten Gliede τῷ μὲν νοΐ allein zu machen möglich, wie Koppe will, obwohl dann αὐτ. ἐγ. recht bequem den ἔσω ἄνθρωπον bezeichnen könnte. So bleibt uns immer ich selbst übrig, und wir müssen uns wundern, warum hier P. solchen Nachdruck auf die Bezeichnung der Person gelegt, und fast vermuthen, es sey ein Fehler gegen richtige Schreibart da.

Achtes Kapitel.

V. 1. Ehe wir in Beleuchtung des Zusammenhanges eingehen, setzen wir uns im Verständniß des Verses selbst fest. Hier sind der Hauptbegriff, obwohl im Dativ, οἱ ἐν χριστῷ, die welche in Christo sind, die Gläubigen. Einen klaren Begriff von dem Verhältniß, welches durch diese Bezeichnung derselben ausgedrückt werden soll, ist man kaum zu gewinnen vermögend. Es ist möglich, das Verhältniß zu erkennen, welches nach dem Sinne des Apostels zwischen Christus und den Gläubigen Statt finden soll; es ist nehmlich dies, daß der Mensch, welcher an ihn glaubt, und seinen Tod als das eigentlich Erlösende seines Wirkens annimmt, sich von aller Sünde lossagt, eben so, als wenn er mit Christo zugleich gestorben wäre, und in der Gemeinschaft an seinem Tode Verpflichtung und Kraft zu neuem, sittlichen Leben findet; daß der Geist Christi in ihm, nicht der Mensch selbst, sondern vielmehr Christus Princip seines Lebens ist, der Mensch ganz an ihn hingegeben, wie in ihm verschwunden, Christus dem Menschen Alles mittheilend, ihn neu belebend und kräftigend, sich in ihm wie neu erzeugend und vervielfältigend. Alles dies gehört zu dem Verhältniß, welches Paulus fordert, aber ob er alles dies, oder nur einen Theil davon, und in welcher Form eigentlich gedacht, wenn er ἐν χριστῷ εἶναι sagt, möchte schwer zu ergründen seyn. Die ältere Auslegung giebt per baptismum Christo insitum

esse; die neuere zum Theil: ein wahrer Christ seyn. Nun heißt es: οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐ. χ. Bedeutet hier κατάκρ. Verurtheilung, wie V, 16., so bezeichnet der Dativ diejenigen, denen dieselbe widerfährt; also: es ergeht über sie keine Verurtheilung, d. h. sie sind dem Zustande entnommen, in welchem ihr Loos nur Verdammniß war, und ihre Folge, die Unseligkeit. Abweichend hiervon erklären Koppe und Rosenmüller, denen κατάκρ. die Strafen selbst bedeutet, die doch nur Folge desselben sind; Luther: es ist nichts Verdammliches an ihnen; wahrscheinlich nicht ihr Leben meinend, sondern das, daß alle Sünde und Strafwürdigkeit ihnen durch Christum abgenommen, an ihrer Statt gebüßt worden sey; dagegen Erasm. u. a. kathol. Theologen übersetzen: sie begehen nichts Verdammenswerthes. Νῦν weist auf den Unterschied der Zeiten und Zustände hin. Einst, dies liegt darin, gehörten wir ganz der Verdammniß an, jetzt sind wir ganz los von ihr. Dies führt uns in den Zusammenhang. Wir haben denselben sowohl mit VII, 6. als mit VII, 25. zu denken. Jene Stelle enthält den Gegensatz gegen den V. 5. kurz angegebenen frühern Zustand ἐν τῇ σαρκί (s. z. d. St.), welchen das übrige Kapitel beschrieben hat, doch so, daß auch der Erlösung vom Einflusse des σῶμα τοῦ θανάτου V. 25. erwähnt worden ist. Nun hat P. bisher gezeigt, daß, so lange der Mensch ἐν τῇ σαρκί ist, er an die Sünde gebunden ist, und also der Verdammniß unterworfen. Doch auch damals schon hat er τῷ νοΐ, dem göttlichen Gesetze gedient, nur daß die Vernunft im Kampfe gegen die Triebe untergelegen hat, und also das Leben sündlich und verdammlich geblieben ist. Nur Erlösung von der σάρξ konnte diesen Zustand aufheben. Diese Erlösung ist durch Christum bewirkt worden; der Gläubige ist mit ihm gestorben, lebt nicht mehr ἐν τῇ σ., sondern, ideal gefaßt wenigstens, ἐν πνεύματι. Dasjenige also, was an ihm sündig war, hat seine Strafe erduldet, und ist todt; die alte Schuld ist in und mit Christo gebüßt, und nicht mehr vorhanden. Mit dem Tode des Fleisches hat der Geist sein Leben wiedergewonnen; ein neuer Mensch ist aufgestanden, der,

deſſen Wollen ſchon damals gut, nur freilich ohnmächtig war, und deſſen Lebensborn Chriſtus iſt, der in ihm lebt, und in den er ſelbſt wie hinein verſunken iſt. Für einen ſolchen aber kann es kein κατάκριμα mehr geben, das folgt nothwendig aus dem, was der Ap. noch zuletzt geſagt, nehmlich den zwei Sätzen: Mit der Vernunft habe ich meinem Gott gedient, und: Vom ſündigen Fleiſche bin ich durch Chriſtum befreit. Die folgenden Worte μὴ — πνεῦμα, ſind kritiſch unſicher. In einigen alten Handſchr., auch ein Paar Ueberſſ. und einigen Vätern fehlen ſie ganz, andere, nebſt vielen Verſſ. und Vätern laſſen ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα weg. Die meiſten Kritiker ſtimmen für Auslaſſung in den Ausgaben. Um dies zu thun, iſt die Auktorität nicht unbedeutend, die Annahme, es ſeyen dieſe Worte als Gloſſe aus Vers 4. hierher gekommen, nicht ganz unwahrſcheinlich, da zumal die Einen mehr, die Anderen weniger darbieten; was endlich den Gedanken anlangt, ſo ſcheint auch dieſer für die Auslaſſung zu ſprechen. περιπατεῖν κατὰ σ. und κ. πν. bezeichnet den Wandel nach dem Gebote des ſinnlichen Triebes, und nach der Leitung des göttlichen Geiſtes, und zwar als etwas Abſichtliches, eine bewußte Thätigkeit, was beſonders durch das περιπατεῖν ausgedrückt wird; alſo nicht die Zuſtände des Lebens ἐν σ. und ἐν πν., welche allein den Grund enthalten, wie P. die Sache anſieht, warum Verdammlichkeit für die Chriſten da iſt oder nicht da iſt. Dieſe Worte müſſen alſo als Bedingung gefaßt werden, wohin auch μὴ führt. Daß aber der Apoſtel das κατάκριμα von einer ſolchen Bedingung abhängig mache, iſt ganz dem Geiſte ſeiner Lehre zuwider, und auch das Folgende ſtreitet gegen dieſe Annahme. So ſagt alſo, genauer betrachtet, der Beiſatz Etwas, was an dieſer Stelle gar nicht geſagt werden konnte. Paulus ſelbſt konnte dies nicht verborgen bleiben, aber einem Andern, der ſeine Worte nicht gehörig verſtand, oder in den Zuſammenhang ſeiner Lehre und dieſer Stelle nicht genug eingedrungen war, konnte ſolch ein Beiſatz als paſſende Erklärung erſcheinen. Aus dieſen Gründen ſtimme ich für die Auslaſſung.

V. 2. Hier macht das Subjekt einige Schwierigkeit. P.

sagt, der νόμος κ. τ. λ. habe ihn befreit vom νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Was meint er darunter? Das mosaische Gesetz, antwortet Balduin (lex mos. quae peccatum arguit et per peccatum occidit), mit Beziehung auf 2. Kor. III, 7. (διακονία τοῦ θανάτου), Wolf, Semler, Böhme, Ammon. Auch den Zusammenhang mit V. 3., wo ὁ νόμος dieses Gesetz wirklich ist, nehmen sie zu Hülfe; aber nicht nur scheint dieser dagegen zu sprechen, weil die ἁμαρτία, welche nach V. 3. das Gesetz nicht hatte tilgen können, offenbar das ist, wovon hier die Befreiung angeführt wird, sondern ich bin auch überzeugt, diese Ausdrücke hätte P. vom jüd. Gesetze nicht gebraucht. Weit entfernt, dasselbe zu verachten, oder herabzusetzen — wogegen er sich ja K. VII. genug verwahrt hat —, achtete er es als göttliche Anstalt hoch, nur freilich nicht als Weg zum Heil oder Mittel der Erlösung. Und sehr verschieden ist die Bezeichnung διακονία τ. θ. d. h. ein Dienst, bei welchen nichts anders als θάνατος gewonnen wird, und ν. τῆς ἁμ. καὶ τ. θαν., womit er, auch wenn man mit Erasmus τοῦ θανάτου nicht von νόμος, sondern von ἀπὸ abhängig machen dürfte (was nicht geschehen kann), doch immer das Gesetz als Urheber oder Gebieter der Sünde bezeichnen würde, also behaupten, was er VII, 7. wie eine Lästerung abgewiesen hat. So ist also ν. τῆς ἁμ. nichts anders, als das, von welchem VII, 23. 25. die Rede war, die Gewalt oder Herrschaft der Sünde, uneigentlich Gesetz genannt, weil P. einmal im Laufe der Rede dahin gekommen ist, dies Wort von allem dem zu brauchen, was Einfluß auf das Leben des Menschen hat. Ist nun auch der zweite Genitiv von νόμος abhängig, so fällt in die Augen, daß verschiedene Verhältnisse durch beide Genit. ausgedrückt werden. Unter der ἁμαρτία mit dem Artikel haben wir wie immer die im Menschen und seiner σὰρξ ruhende Sünde, also das Subjekt zu denken, von welchem der νόμος ausgeht; der θάνατος aber wird erst durch die Befolgung dieses νόμος, die wirkliche Sünde, gewirkt. Doch darf uns dies nicht hindern, die Erklärung anzunehmen, der sich auch seit Chrysost. fast Alle angeschlossen

haben. Dieſe Erkenntniß des Prädikats muß unſer Urtheil in Erforſchung des Subjekts beſtimmen. Was deſſen Wortſinn anlangt, ſo kann νόμος τ. πν. entweder heißen: der ν., welchen das πνεῦμα giebt, und dafür ſcheint der Gegenſatz im Prädikat νόμος τῆς ἁμαρτίας zu ſprechen, oder der ν., welcher das πν. zu Wege bringt; der Genit. τῆς ζωῆς kann nicht mit νόμος verbunden werden, denn dann könnte καὶ nicht fehlen, das Carpzov ſuppliren, Michaelis einſchieben wollte. So lange es fehlt, iſt τῆς ζωῆς von πν. abhängig, und πν. τῆς ζωῆς kann nichts bedeuten als entweder πν. ζῶν, ein lebendiges πν., oder πν. ζωοποιοῦν, ein lebenbringendes; das letztere wahrſcheinlicher. Die Worte ἐν X. I. können grammatiſch ſowohl mit dem Präd. ἠλευθέρωσε, wie Koppe, Roſenm., gethan, als mit dem Subjekt verbunden werden; zwar hat Koppe nicht Unrecht, wenn er ſagt, es fehle der Artikel, nehmlich ὁ, wenn es zu νόμος, τῆς, wenn es zu ζωῆς gehöre. Aber doch ſcheint die Verbindung mit ζωῆς pauliniſcher, und richtig bemerkt Tholuck, daß die Stellung vor dem Verbum zu unpaſſend ſeyn würde. Den Mangel des Artikels entſchuldigt vielleicht der häufige Gebrauch der Formel ἐν χριστῷ. Eine wörtliche Ueberſetzung wäre alſo: Das Geſetz des Geiſtes, welcher in Chriſto Leben bringt. Was meint nun der Apoſtel damit? Er kann nichts meinen, was ſeiner übrigen, hinlänglich bekannten Erlöſungslehre entgegenſteht. Entgegenſtehen würde jede Vorſtellung eines Geſetzes in eigentlicher Bedeutung, als Vorſchrift oder Regel, ob ſie auch vom göttlichen Geiſte ſelbſt gegeben wäre; denn allen Antheil eines Geſetzes an der Erlöſung ſchließt die paulin. Erlöſungslehre aus, und auch III, 27. durfte der νόμος πίστεως nicht buchſtäblich verſtanden werden; am allerwenigſten dürfen wir an ein Vernunftgeſetz denken, dem P. ſo wenig als der Geſinnung des Menſchen Einfluß auf die Erlöſung zugeſteht. Damit fällt Morus Erklärung: νόμος τοῦ νοός, regula, quam nobis proponit mens edocta formataque melius; desgleichen Böhmes: Lex, per quam agit Spiritus, qui vitam largitur in Ch. Jesu, und jede ähnliche ſogleich hinweg. Sollte es etwas im Menſchen ſeyn,

so müßte es der Glaube seyn, wie Melanchthon meint (gubernatio quae fit per Sp. Sctum vivificantem, quae gubernatio est fides); aber der Glaube ist dem Ap. nicht das Befreiende, sondern das Ergreifen der Befreiung, und V. 3. deutet gar nicht auf ihn hin. Etwas im Menschen ist es daher auf keinen Fall. Daß νόμος τοῦ πν. soviel als πνεῦμα selbst bedeute, wie Chrysost. gedeutet, wird Keinem beifallswerth erscheinen; eben so wenig wird man mit Chr. Schmidt, Flatt, Cramer, νόμος durch vis übersetzen, und im Gebrauche von VII, 23. eine Bestätigung finden mögen, es werde nun mit den beiden Erstgenannten πν. vom göttlichen Geiste, oder mit Cram. von der Wirkung desselben verstanden. Denn war auch dort νόμος nicht eigentlich Gesetz, und hätte auch dafür vis stehen können, so gab es doch dort Punkte der Vergleichung, und νόμος bedeutete nicht vis, sondern der gebietende Einfluß des sündlichen Triebes wurde wegen obwaltender Gründe Gesetz genannt. Dazu kommt, daß der Eintritt des πνεῦμα ins Gemüth nach der biblischen Ansicht erst erfolgt, nachdem der seligmachende Glaube bereits Platz gewonnen. Aus gleichem Grunde kann ich mich auch nicht entschließen, mit Heumann und Tholuck an die Regierung oder den neuen Trieb des heiligen Geistes zu denken. Die Befreiung, von der P. redet, ist nicht die allmählig beginnende und fortschreitende der Heiligung durch die Hülfe des göttlichen Geistes, sondern ein einmaliger Akt, wie sowohl der Aorist, als auch Bekanntschaft mit der übrigen paul. Erlösungslehre darthut. Auch giebt der Erklärungssatz Vers 3. keine Andeutung vom Regiment des heil. Geistes im Herzen. So bleibt nichts übrig, als entweder Paulus meint unter diesem νόμος die evangelische Verkündigung von der Erlösung durch Christi Tod, oder er braucht den Ausdruck höchst mißbräuchlich vom Erlösungswerke selbst. Jenes ist die Ansicht von Ambros., Balduin, Calov, Seb. Schmidt, Wolf, Turretin, Carpzov, Erneſti. Für dieselbe spricht: 1) daß P. das Evangelium wirklich als eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν (I, 16.) bezeichnet, 2) daß die Bezeichnung νόμος auf eine göttliche Verkündigung, außer dem

Menſchen ſelbſt geſchehen, hinzudeuten ſcheint, 3) daß er von dieſer auch wohl ſagen konnte, ſie habe ihn befreit, nehmlich wiefern er ſich ihr gläubig zugewandt. Auch V. 3. ſteht nicht geradezu entgegen, weil doch hier die Thatſache erwähnt wird, von welcher das Evangelium die Kunde giebt. Nähme man dieſe an, ſo wäre ν. τ. πν. der νόμος, welcher das πν. zu Wege bringt, d. h. welcher macht, daß das göttliche πν. in dem Menſchen einkehren, und das Gemüth deſſelben dahin fördern kann, daß es alsdann dem Zuge des Geiſtes folgt in alles Gute. Dieſes πν. iſt aber dann eben ſo nothwendig ζωοποιοῦν, als der frühere Dienſt der Sünde nothwendig den θάνατος zur Folge hatte. Daß wir ζωή in weitem Sinne nehmen, und das Ganze des neuen Lebens, welches zugleich ein ewiges und ein ſeliges iſt, darunter denken, liegt am Tage. Nur fragt ſich, ob wir nicht auch mit dieſer Erklärung noch den Sinn des Ap. ſelbſt verfehlen. Zu ſeiner eigenen Bekehrung und Befreiung hatte die Lehre und Verkündigung ſo wenig, die Thatſachen ſo viel gewirkt, daß er faſt nie jener, immer dieſer erwähnt: dürfen wir annehmen, daß er hier, wo er immer ſo ſtark auf ſeine eigene Erfahrung hinblickt, Alles von der Lehre abgeleitet haben werde? Und da er nun auch im Folgenden nicht ihr, ſondern der Thatſache ſelbſt das Verdienſt zuſchreibt, werden wir nicht, ſo gut obige Erklärung ſcheinen mag, noch ſehr zu fürchten haben, daß ſie unrichtig ſey? Läßt ſie ſich vertheidigen, ſo erſcheint ſie als die beſte; wenn nicht, ſo würde vielleicht Folgendes gelten: Zuerſt darf das Wort νόμος uns nicht allzuängſtlich beſchränken, da P. ſich in dieſen Kapiteln von ſo verſchiedenen Dingen deſſelben bedient; auch hier machte die entgegenzuſtellende Vorſtellung des νόμ. τ. ἁμαρτ., und auch des moſaiſchen Geſetzes ſelbſt Vers 3. den Gebrauch des Wortes für den Apoſtel ſehr annehmlich. Und daß in ſolchem Falle ſelbſt geringe Aehnlichkeiten bei weſentlicher Verſchiedenheit ihn zum Gebrauche gleicher Wörter beſtimmen, davon finden ſich allenthalben die Belege. Sodann aber bezeichnet νόμος, vom Moſaismus geſagt, nicht nur das Geſetz, ſondern auch die ganze Anſtalt des Judenthums als

eines Weges, Gottes Gnade zu erlangen, mit seinen Vorschriften, Ceremonieen und Opfern, kurz die gesammte alttestamentische Oeconomie. In gleichem Sinne konnte er auch die neue Verfassung selbst, vermöge deren Christus der Erlöser und das Haupt ist, welches die Menschheit durch den Glauben mit sich vereinigt, und an seinem Tode und Auferstehen Theil nehmen läßt, diese Verfassung konnte er im Gegensatz gegen jene, den νόμον τοῦ γράμματος, auch τῆς σαρκός, recht wohl νόμος, und dann π. τοῦ πνεύματος nennen, wie er ja das Charakteristische beider Anstalten eben hierein setzt, daß jene nur γρ., diese πν. hat und gewährt. Nähmen wir dieses an, so würde wenigstens das gewonnen, daß P. nichts mehr sagte, was irgend seiner sonstigen Ansicht zu widersprechen schiene; aber einen dunkeln Ausdruck hätten wir freilich, und bedürften sehr der Erklärung, die er im folg. Verse giebt. Der Sinn des ganzen Verses wäre demnach: Die neue Veranstaltung Gottes, welche, während die erste mir kein Heil bringen konnte mit ihrem Gebot und Buchstaben, ganz Geist ist und mit dem Geiste erfüllt, aus welchem das Leben hervorgeht, diese hat auch mir Freiheit gebracht von dem zuvor so drückenden Gesetz der Sünde, dessen Herrschaft mich zum Tode führte. Und weil nun die frühere Schuld gebüßt (III, 24 f.), und für die folgende Zeit ich los von jenem verderblichen Einfluß bin, darum bin ich der Verdammniß nicht mehr unterworfen. Dies der Zusammenhang mit Vers 1.

Die Erklärung von V. 3. beginne ich mit dem ὁ θεὸς κ. τ. λ. Gott sandte seinen Sohn, und ꝛc. Denn nicht die Sendung ist das Mittel der Erlösung, sondern der Tod, und die Sätze sind ihrer Natur nach coordinirt. Er sandte ihn ἐν ὁμ. σαρκὸς ἁμ. σὰρξ ἁμαρτίας sündiges Fleisch, oder genauer Sünde wirkendes, denn die σάρξ, der körperliche Theil des menschlichen Wesens, ist in den Augen des Apostels nicht allein mit Sünde behaftet, sondern auch der Quell der Sünde. Eben dies war nun Ursache, warum P. nicht sagen konnte, Christus sey ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας erschienen, sondern bloß ἐν ὁμοιώματι σ. ἁμ. Jenes hätte ihm einen sündlichen Leib

beigelegt, d. h. ihn selbst vermöge seiner σὰρξ für einen sündigen Menschen erklärt; dies läßt zwar seine menschliche Natur, sein Behaftetseyn mit menschlichem Leibe unangetastet, aber es bezeichnet denselben nur als einen ähnlichgearteten, wie der sündliche des Menschen ist. Nicht unpassend blickt Ch. Schmidt auf Phil. II. 7. Hebr. II, 17., und auch die Hinweisung auf Gen. I, 26. scheint mir nicht zu tadeln. Wenigstens konnte P. die Parallele ziehen, wie der erste Adam nach Gottes Bilde geschaffen, und sündig, der zweite in das Bild des sündigen Fleisches eingekleidet, und doch der Erlöser von der Sünde, der Wiederbringer des göttlichen Ebenbildes geworden sey. Daß ferner der Beisatz καὶ περὶ ἁμαρτίας nicht, wie ehedem Einige gewollt, mit κατέκρινε, sondern mit πέμψας zu verbinden sey, wird jetzt nicht mehr bezweifelt. Von den Bedeutungen, welche περὶ im N. T. hat, können hier nur zwei in Betrachtung kommen; wegen und für; per, das Rel. herausgebracht, liegt gar nicht darin. Die Bedeutung wegen findet sich Tob. II, 8. (φανερὸν ἦναι περὶ τοῦ πράγματος τούτου), Joh. X, 33. Apg. XXIV, 21. Dann wäre der Sinn: die Sünde sey Ursache gewesen, warum Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, ohne weitere Angabe, in wiefern, und zu welchem Zweck die Sendung; also ganz unbestimmt. In der Bed. für fließen, wie in ὑπέρ, die beiden verwandten: zu Jemandes Vortheil, und: an Jemandes Statt, bisweilen in einander. So Exod. XIV, 14. κύριος πολεμήσει περὶ ὑμῶν, hebr. לָכֶם, im N. T. Matth. XXVI, 28. Mark. XIV, 24. Joh. XVII, 9. 1. Hebr. V, 3. Gal. I, 4. wie jetzt edirt wird. Dann ist der Sinn: Christus wurde gesandt, um die Sünde zu sühnen, wie die Opfer περὶ ἁμαρτίας im A. T., besonders Levit. IV., Sühnopfer waren. In jener weiteren Bedeutung (sie umfaßt auch die andere) nehmen es Beza (weil hier von keiner Büßung die Rede sey, und erklärt: ut ipsum peccatum aboleret in natura nostra ab ipso assumpta) Grotius, Heum., Morus, Flatt, Tholuck, Klee. In der engern, als Sühnopfer, Carpzov mit Hinweisung auf Hebr. X, 6. 18. 2. Kor. V, 21., Ch. Schmidt,

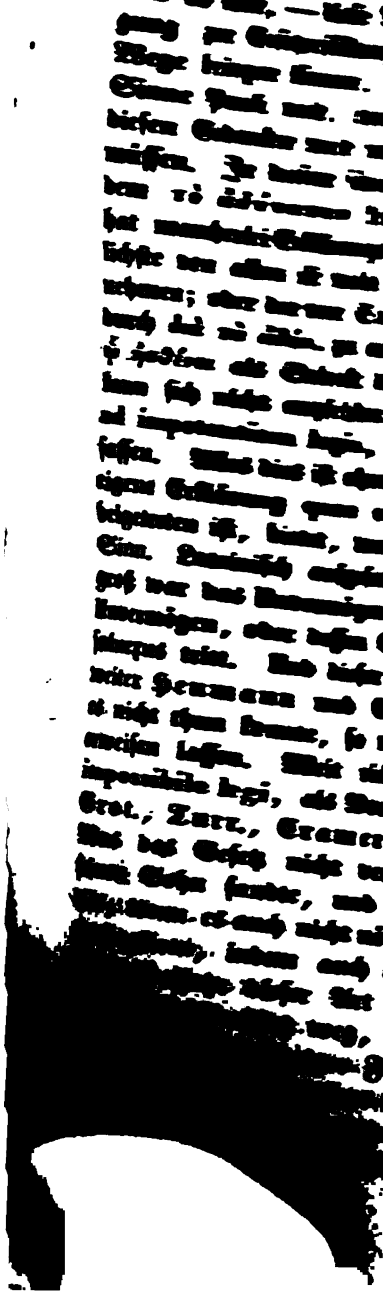
Cramer, Böhme, Koppe, Rosenm. Ich gestehe mit Tholuck, daß die allgemeinere Fassung hier vollkommen genüge und an sich passender scheine; frage aber doch, ob P., wenn er von Christus und dem Zwecke seiner Sendung spricht, denselben in dieser Allgemeinheit gedacht, und nicht vielmehr die Bestimmung hinzugefügt haben sollte, die ihm zumal jener levitische Gebrauch der Präposition so nahe legte? Und aus diesem Grunde dürften wir doch vielleicht die Bedeutung für vorziehen müssen. — Κατέκρινε — σαρκί. Er verdammte die Sünde. Diese ungewöhnliche Bezeichnung dessen, was Gott durch Christum für die Erlösung gethan, hat zwei wesentlich verschiedene Erklärungen gefunden, die Eine von Bestrafung der Sünde der Menschheit in Tödtung des Leibes Christi, die andere von Aufhebung der Sünde oder ihrer Macht und Herrschaft, durch sein Beispiel oder durch Darstellung ihrer furchtbaren Gewalt in Christi Opferung, zu Warnung und Besserung. Jene findet sich unter den Neuern vorgetragen bei Heumann, Carpzov, Cramer, Koppe, Ammon; diese, doch sehr verschieden modificirt, von Beza, Grot., Turr., Böhme, Semler, Ch. Schmidt, Rosenm., Flatt, und auch Tholuck, wenn nicht beide zugleich in den Worten liegen sollen, würde diese vorziehen. Es muß zugegeben werden, daß eine sittliche Betrachtung des Erlösungswerkes vom Standpunkte der neuern Zeit diese Ansicht zulassen wird, auch, daß der Zusammenhang mit V. 2. bei derselben leichter begriffen wird, als bei der andern. Aber unsere Frage muß seyn, ob P. irgendwo eine solche Betrachtungsart des Werkes Christi zeige? Ist aber dies nicht, wie ich denn gewiß bin, daß es nicht sey, so können wir bei diesem Hauptgegenstande seines Denkens und Lehrens nicht um einer leichtern Erklärung willen eine etwas dunkle Stelle anders deuten, als in Analogie mit dem, was er sonst über denselben sagt. Aus diesem Grunde schließe ich mich mehr der ersten Auffassung an; muß aber, ehe ich die meinige entwickele, über ἐν τῇ σαρκὶ Etwas bemerken. Auch hier nehmlich giebt es getheilte Meinungen; die Meisten verbinden diese Worte mit κατέκρινε,

und verstehen unter der σάρξ dann den geläuterten Leib Christi; dagegen Semler, Cramer, Böhme, Rosenmüller mit ἁμαρτίαν, die Sünde im Fleische, d. h. die sich in der niedern, sinnlichen Menschennatur befand. Dagegen hat Koppe sich schon eingewendet, in diesem Falle werde der Artikel vor diesem Worten erfordert. Die Einwendung ist richtig. Zwar V. 2 könnte uns dieselbe nicht von unserer Erklärung abbringen, aber dort fanden wir eine Entschuldigung in der Eigenthümlichkeit der Formel ἐν χριστῷ, und überdies eine unpassende Verbindung als Folge der Trennung vom Vorhergehenden; hier fehlt diese Entschuldigung, und wird überdies der Satz zu kahl und nackt, wenn ἐν τ. σ. nicht zum Satze, sondern zur ἁμαρτίαν gehört. Daher ist jene Einwendung für gültig anzunehmen. Das Ganze nun verbindend erkläre ich mir so: Die Strafe der Sünde ist der Tod. Weiseru die Sünde nicht dem Geiste, sondern dem Fleische angehört, ist sie auch am Fleische zu strafen. Ist aber dies geschehen, so ist der Mensch, an welchem dies geschehen, auch von der Sünde los, die nur bis zum Tode Gewalt über ihn hat. So ist der bessere Theil von ihm, der beim Aufleben der Sünde starb, befreit und wieder belebt, der Mensch kann nun κατὰ πνεῦμα wandeln, und den Willen Gottes, den sein innerer Mensch zu thun begehrt, erfüllen. (Alle diese Sätze kennen wir aus Kap. VI. VII.). Nun hat Gott seinen Sohn, den sündlosen, dem Tode hingegeben, hat also das Verdammungsurtheil über die Sünde an ihm vollzogen, und zwar am Fleische (es ist nicht nothwendig αὐτοῦ hinzuzudenken), wo dies ja geschehen mußte. Dies ist nicht um seiner, sondern um der Menschen Sünde willen, und an ihrer Statt geschehen. Darum, wer durch den Glauben sich ihm anschließt, und Eins mit ihm wird, und geistig mit ihm stirbt, an dem ist eben damit auch das Urtheil über die Sünde vollzogen, er also ist von der Sünde und ihrem Gesetze frei, und kann nun das Gesetz erfüllen, als Einer, in welchem nicht das Fleisch, sondern der Geist lebt und regiert. — Damit ist, wie mir scheint, die Stelle im Sinne des Apostels ausgelegt, und der Zusammenhang zugleich ins nöthige Licht gestellt. Dies aber

war es eben, — diese Befreiung von der Sünde und Befähigung zur Gesetzerfüllung, — was das Gesetz nicht hatte zu Wege bringen können, obwohl sein Streben, wenigstens dem Sinne Pauli nach, eben dahin gerichtet gewesen war. Und diesen Gedanken wird nun der erste Theil des Verses enthalten müssen. In diesem scheint eine Anakoluthie zu liegen, wiefern dem τὸ ἀδύνατον kein Prädikat beigegeben ist, und dies hat mancherlei Erklärungsversuche hervorgebracht. Der untauglichste von allen ist wohl der Semlersche, τὸ für τοῦτο zu nehmen; oder der von Camerarius und Rosenmüller, es durch διὰ τὸ ἀδύν. zu erklären. Auch die Verbindung mit ἐν ᾧ ἠσθένει als Subjekt dieses Satzes, welche Beza anführt, kann sich nicht empfehlen, und eben so wenig quod attinet ad impotentiam legis, wie Morus und Flatt die Worte fassen. Alles dies ist ohne Widerlegung zu verwerfen. Beza's eigene Erklärung quae erat impotentia legis, der Wolf beigetreten ist, bietet, wenn ich sie recht verstehe, einen falschen Sinn. Lateinisch aufgefaßt, enthalten sie den Gedanken: so groß war das Unvermögen des Gesetzes, daß ꝛc., wodurch dies Unvermögen, oder dessen Größe, mit dem Folgenden in Causalnexus tritt. Und dieser findet hier gar nicht Statt. Wenn weiter Heumann und Carpzov übersetzen: da das Gesetz es nicht thun konnte, so wird auch dies sich grammatisch nicht erweisen lassen. Weit richtiger ist schon Vulg. quod erat impossibile legi, als Vordersatz gefaßt, (so auch Erasmus, Grot., Turr., Cramer, Koppe, Klee) mit dem Sinne: Was das Gesetz nicht vermochte, das that Gott indem er seinen Sohn sandte, und ꝛc. Wenigstens besagen die Worte dies, wenn es auch nicht nöthig ist, τοῦτο ἐποίησε als Nachsatz zu suppliren, indem auch die Gr. Sprache nach einem relativen Vordersatze dieser Art sowohl das Demonstrat. als auch den wahren Nachsatz weg, und Statt des letztern dessen Erklärung in unabhängiger Form nachfolgen läßt, was häufig vorkommt. Aber denselben Sinn drückt auch eine Appoſition aus, welche, dem Hauptsatz vorangeschickt, irgend ein Urtheil über dessen Inhalt abgeben soll, und in welcher das Subſtant.

und verstehen unter der σάρξ dann den getödteten Leib Christi; dagegen Semler, Cramer, Böhme, Rosenmüller mit ἁμαρτίαν, die Sünde im Fleische, d. h. die sich in der niedern, sinnlichen Menschennatur befand. Dagegen hat Koppe sich nun eingewendet, in diesem Falle werde der Artikel vor dieser Worten erfordert. Die Einwendung ist richtig. Zwar V. 2. so unte uns dieselbe nicht von unserer Erklärung abbringen, aber dort fanden wir eine Entschuldigung in der Eigenthümlichkeit der Formel ἐν χριστῷ, und überdies eine unpassende Verbindung als Folge der Trennung vom Vorhergehenden; hier fehlt diese Entschuldigung, und wird überdies der Satz zu kahl und nackt, wenn ἐν τ. σ. nicht zum Satze, sondern zur ἁμαρτίαν gehört. Daher ist jene Einwendung für gültig anzunehmen. Das Ganze nun verbindend erkläre ich mir so: Die Strafe der Sünde ist der Tod. Wiefern die Sünde nicht dem Geiste, sondern dem Fleische angehört, ist sie auch im Fleische zu bestrafen. Ist aber dies geschehen, so ist der Mensch, an welchem dies geschehen, auch von der Sünde los, die nur bis zum Tode Gewalt über ihn hat. So ist der bessere Theil von ihm, der beim Aufleben der Sünde starb, befreit und wieder belebt, der Mensch kann nun κατὰ πνεῦμα wandeln, und den Willen Gottes, den sein innerer Mensch zu thun begehrt, erfüllen. (Alle diese Sätze kennen wir aus Kap. VI. VII.). Nun hat Gott seinen Sohn, den sündlosen, dem Tode hingegeben, hat also das Verdammungsurtheil über die Sünde an ihm vollzogen, und zwar am Fleische (es ist nicht nothwendig αὐτοῦ hinzuzudenken), wo dies ja geschehen mußte. Dies ist nicht um seiner, sondern um der Menschen Sünde willen, und an ihrer Statt geschehen. Darum, wer durch den Glauben sich ihm anschließt, und Eins mit ihm wird, und geistig mit ihm stirbt, an dem ist eben damit auch das Urtheil über die Sünde vollzogen, er also ist von der Sünde und ihrer Gesetze frei, und kann das Gesetz erfüllen, al[illegible] welchem nicht das [illegible] sondern der [illegible] — Damit ist, scheint, [illegible] Apostels ausgeleg[illegible] Zusam[illegible] e Licht [illegible]

[illegible] — [illegible] — [illegible] Wege [illegible] Sinne [illegible] diesen [illegible] müssen. [illegible] dem τὸ ἀδύνατον [illegible] hat [illegible] lichste [illegible] nehmen; [illegible] durch [illegible] ἡ ἀσθένεια als [illegible] kann sich nicht [illegible] ad impotentiam legis, [illegible] fassen. [illegible] eigene Erklärung quae erat impotentia legis, der Wolf beigetreten ist, [illegible] Sinn. [illegible] groß war das [illegible] des Gesetzes, daß x., wodurch dies [illegible] Gesetze, mit dem Folgenden in Causalnexus tritt. Und dieser findet hier gar nicht Statt. Wenn weiter Heumann und Carpzov übersetzen: da das Gesetz es nicht thun konnte, so wird auch dies sich grammatisch nicht erweisen lassen. Weit richtiger ist schon Vulg. quod erat impossibile legi, als Vordersatz gefaßt, (so auch Erasmus, Grot., Turr., Cramer, Koppe, Klee) mit dem Sinne: Was das Gesetz nicht vermochte, das that Gott indem er seinen Sohn sandte, und x. Wenigstens besagen die Worte [illegible] es auch nicht nöthig ist, τοῦτο ἐποίησε als Nachsatz [illegible], indem auch die Gr. Sprache nach einem relativ [illegible] dieser Art sowohl [illegible] als auch [illegible] weg, und [illegible] dessen Ge- [illegible] Form [illegible] Sinn [illegible] vor [illegible]



haben. Dieſe Erkenntniß des Prädikats muß unſer Urtheil in Erforſchung des Subjekts beſtimmen. Was deſſen Wortſinn anlangt, ſo kann νόμος τ. πν. entweder heißen: der ν., welchen das πνεῦμα giebt, und dafür ſcheint der Gegenſatz im Prädikat νόμος τῆς ἁμαρτίας zu ſprechen, oder der ν., welcher das πν. zu Wege bringt; der Genit. τῆς ζωῆς kann nicht mit νόμος verbunden werden, denn dann könnte καὶ nicht fehlen, das Carpzov ſuppliren, Michaelis einſchieben wollte. So lange es fehlt, iſt τῆς ζωῆς von πν. abhängig, und πν. τῆς ζωῆς kann nichts bedeuten als entweder πν. ζῶν, ein lebendiges πν., oder πν. ζωοποιοῦν, ein lebenbringendes; das letztere wahrſcheinlicher. Die Worte ἐν X. I. können grammatiſch ſowohl mit dem Präd. ἠλευθέρωσε, wie Koppe, Roſenm., gethan, als mit dem Subjekt verbunden werden; zwar hat Koppe nicht Unrecht, wenn er ſagt, es fehle der Artikel, nehmlich ὁ, wenn es zu νόμος, τῆς, wenn es zu ζωῆς gehöre. Aber doch ſcheint die Verbindung mit ζωῆς pauliniſcher, und richtig bemerkt Tholuck, daß die Stellung vor dem Verbum zu unpaſſend ſeyn würde. Den Mangel des Artikels entſchuldigt vielleicht der häufige Gebrauch der Formel ἐν χριστῷ. Eine wörtliche Ueberſetzung wäre alſo: Das Geſetz des Geiſtes, welcher in Chriſto Leben bringt. Was meint nun der Apoſtel damit? Er kann nichts meinen, was ſeiner übrigen, hinlänglich bekannten Erlöſungslehre entgegenſteht. Entgegenſtehen würde jede Vorſtellung eines Geſetzes in eigentlicher Bedeutung, als Vorſchrift oder Regel, ob ſie auch vom göttlichen Geiſte ſelbſt gegeben wäre; denn allen Antheil eines Geſetzes an der Erlöſung ſchließt die paulin. Erlöſungslehre aus, und auch III, 27. durfte der νόμος πίστεως nicht buchſtäblich verſtanden werden; am allerwenigſten dürfen wir an ein Vernunftgeſetz denken, dem P. ſo wenig als der Geſinnung des Menſchen Einfluß auf die Erlöſung zugeſteht. Damit fällt Morus Erklärung: νόμος τοῦ νοός, regula, quam nobis proponit mens edocta formataque melius; desgleichen Böhmes: Lex, per quam agit Spiritus, qui vitam largitur in Ch. Jesu, und jede ähnliche ſogleich hinweg. Sollte es etwas im Menſchen ſeyn,

so müßte es der Glaube seyn, wie Melanchthon meint (gubernatio quae fit per Sp. Sctum vivificantem, quae gubernatio est fides); aber der Glaube ist dem Ap. nicht das Befreiende, sondern das Ergreifen der Befreiung, und V. 3. deutet gar nicht auf ihn hin. Etwas im Menschen ist es daher auf keinen Fall. Daß νόμος τοῦ πν. soviel als πνεῦμα selbst bedeute, wie Chrysost. gedeutet, wird Keinem beifallswerth erscheinen; eben so wenig wird man mit Chr. Schmidt, Flatt, Cramer, νόμος durch vis übersetzen, und im Gebrauche von VII, 23. eine Bestätigung finden mögen, es werde nun mit den beiden Erstgenannten πν. vom göttlichen Geiste, oder mit Cram. von der Wirkung desselben verstanden. Denn war auch dort νόμος nicht eigentlich Gesetz, und hätte auch dafür vis stehen können, so gab es doch dort Punkte der Vergleichung, und νόμος bedeutete nicht vis, sondern der gebietende Einfluß des sündlichen Triebes wurde wegen obwaltender Gründe Gesetz genannt. Dazu kommt, daß der Eintritt des πνεῦμα ins Gemüth nach der biblischen Ansicht erst erfolgt, nachdem der seligmachende Glaube bereits Platz gewonnen. Aus gleichem Grunde kann ich mich auch nicht entschließen, mit Heumann und Tholuck an die Regierung oder den neuen Trieb des heiligen Geistes zu denken. Die Befreiung, von der P. redet, ist nicht die allmählig beginnende und fortschreitende der Heiligung durch die Hülfe des göttlichen Geistes, sondern ein einmaliger Akt, wie sowohl der Aorist, als auch Bekanntschaft mit der übrigen paul. Erlösungslehre darthut. Auch giebt der Erklärungssatz Vers 3. keine Andeutung vom Regiment des heil. Geistes im Herzen. So bleibt nichts übrig, als entweder Paulus meint unter diesem νόμος die evangelische Verkündigung von der Erlösung durch Christi Tod, oder er braucht den Ausdruck höchst mißbräuchlich vom Erlösungswerke selbst. Jenes ist die Ansicht von Ambros., Balduin, Calov, Seb. Schmidt, Wolf, Turretin, Carpzov, Ernesti. Für dieselbe spricht: 1) daß P. das Evangelium wirklich als eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν (I, 16.) bezeichnet, 2) daß die Bezeichnung νόμος auf eine göttliche Verkündigung, außer dem

Menſchen ſelbſt geſchehen, hinzudeuten ſcheint, 3) daß er von dieſer auch wohl ſagen konnte, ſie habe ihn befreit, nehmlich wiefern er ſich ihr gläubig zugewandt. Auch V. 3. ſteht nicht geradezu entgegen, weil doch hier die Thatſache erwähnt wird, von welcher das Evangelium die Kunde giebt. Nähme man dieſe an, ſo wäre ν. τ. πν. der νόμος, welcher das πν. zu Wege bringt, d. h. welcher macht, daß das göttliche πν. in dem Menſchen einkehren, und das Gemüth deſſelben dahin fördern kann, daß es alsdann dem Zuge des Geiſtes folgt in alles Gute. Dieſes πν. iſt aber dann eben ſo nothwendig ζωοποιοῦν, als der frühere Dienſt der Sünde nothwendig den θάνατος zur Folge hatte. Daß wir ζωὴ in weitem Sinne nehmen, und das Ganze des neuen Lebens, welches zugleich ein ewiges und ein ſeliges iſt, darunter denken, liegt am Tage. Nur fragt ſich, ob wir nicht auch mit dieſer Erklärung noch den Sinn des Ap. ſelbſt verfehlen. Zu ſeiner eigenen Bekehrung und Befreiung hatte die Lehre und Verkündigung ſo wenig, die Thatſachen ſo viel gewirkt, daß er faſt nie jener, immer dieſer erwähnt: dürfen wir annehmen, daß er hier, wo er immer ſo ſtark auf ſeine eigene Erfahrung hinblickt, Alles von der Lehre abgeleitet haben werde? Und da er nun auch im Folgenden nicht ihr, ſondern der Thatſache ſelbſt das Verdienſt zuſchreibt, werden wir nicht, ſo gut obige Erklärung ſcheinen mag, noch ſehr zu fürchten haben, daß ſie unrichtig ſey? Läßt ſie ſich vertheidigen, ſo erſcheint ſie als die beſte; wenn nicht, ſo würde vielleicht Folgendes gelten: Zuerſt darf das Wort νόμος uns nicht allzuängſtlich beſchränken, da P. ſich in dieſen Kapiteln von ſo verſchiedenen Dingen deſſelben bedient; auch hier machte die entgegenzuſtellende Vorſtellung des νόμ. τ. ἁμαρτ., und auch des moſaiſchen Geſetzes ſelbſt Vers 3. den Gebrauch des Wortes für den Apoſtel ſehr annehmlich. Und daß in ſolchem Falle ſelbſt geringe Aehnlichkeiten bei weſentlicher Verſchiedenheit ihn zum Gebrauche gleicher Wörter beſtimmen, davon finden ſich allenthalben die Belege. Sodann aber bezeichnet νόμος, vom Moſaismus geſagt, nicht nur das Geſetz, ſondern auch die ganze Anſtalt des Judenthums als

eines Weges, Gottes Gnade zu erlangen, mit seinen Vorschriften, Ceremonieen und Opfern, kurz die gesammte alttestamentische Oeconomie. In gleichem Sinne konnte er auch die neue Verfassung selbst, vermöge deren Christus der Erlöser und das Haupt ist, welches die Menschheit durch den Glauben mit sich vereinigt, und an seinem Tode und Auferstehen Theil nehmen läßt, diese Verfassung konnte er im Gegensatz gegen jene, den νόμον τοῦ γράμματος, auch τῆς σαρκός, recht wohl νόμος, und dann τοῦ πνεύματος nennen, wie er ja das Charakteristische beider Anstalten eben hierein setzt, daß jene nur γρ., diese πν. hat und gewährt. Nähmen wir dieses an, so würde wenigstens das gewonnen, daß P. nichts mehr sagte, was irgend seiner sonstigen Ansicht zu widersprechen schiene; aber einen dunkeln Ausdruck hätten wir freilich, und bedürften sehr der Erklärung, die er im folg. Verse giebt. Der Sinn des ganzen Verses wäre demnach: Die neue Veranstaltung Gottes, welche, während die erste mir kein Heil bringen konnte mit ihrem Gebot und Buchstaben, ganz Geist ist und mit dem Geiste erfüllt, aus welchem das Leben hervorgeht, diese hat auch mir Freiheit gebracht von dem zuvor so drückenden Gesetz der Sünde, dessen Herrschaft mich zum Tode führte. Und weil nun die frühere Schuld gebüßt (III, 24 f.), und für die folgende Zeit ich los von jenem verderblichen Einfluß bin, darum bin ich der Verdammniß nicht mehr unterworfen. Dies der Zusammenhang mit Vers 1.

Die Erklärung von V. 3. beginne ich mit dem ὁ θεὸς κ. τ. λ. Gott sandte seinen Sohn, und ꝛc. Denn nicht die Sendung ist das Mittel der Erlösung, sondern der Tod, und die Sätze sind ihrer Natur nach coordinirt. Er sandte ihn ἐν ὁμ. σαρκὸς ἁμ. σαρξ ἁμαρτίας sündiges Fleisch, oder genauer Sünde wirkendes, denn die σάρξ, der körperliche Theil des menschlichen Wesens, ist in den Augen des Apostels nicht allein mit Sünde behaftet, sondern auch der Quell der Sünde. Eben dies war nun Ursache, warum P. nicht sagen konnte, Christus sey ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας erschienen, sondern bloß ἐν ὁμοιώματι σ. ἁμ. Jenes hätte ihm einen sündlichen Leib

beigelegt, d. h. ihn selbst vermöge seiner σάρξ für einen sündigen Menschen erklärt; dies läßt zwar seine menschliche Natur, sein Behaftetseyn mit menschlichem Leibe unangetastet, aber es bezeichnet denselben nur als einen ähnlichgearteten, wie der sündliche des Menschen ist. Nicht unpassend blickt Ch. Schmidt auf Phil. II. 7. Hebr. II, 17., und auch die Hinweisung auf Gen. I, 26. scheint mir nicht zu tadeln. Wenigstens konnte P. die Parallele ziehen, wie der erste Adam nach Gottes Bilde geschaffen, und sündig, der zweite in das Bild des sündigen Fleisches eingekleidet, und doch der Erlöser von der Sünde, der Wiederbringer des göttlichen Ebenbildes geworden sey. Daß ferner der Beisatz καὶ περὶ ἁμαρτίας nicht, wie ehedem Einige gewollt, mit κατέκρινε, sondern mit πέμψας zu verbinden sey, wird jetzt nicht mehr bezweifelt. Von den Bedeutungen, welche περὶ im N. T. hat, können hier nur zwei in Betrachtung kommen; wegen und für; per, das Rel. herausgebracht, liegt gar nicht darin. Die Bedeutung wegen findet sich Tob. II, 8. (φανερὸν ἦναι περὶ τοῦ πράγματος τούτου), Joh. X, 33. Apg. XXIV, 21. Dann wäre der Sinn: die Sünde sey Ursache gewesen, warum Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, ohne weitere Angabe, in wiefern, und zu welchem Zweck die Sendung; also ganz unbestimmt. In der Bed. für fließen, wie in ὑπέρ, die beiden verwandten: zu Jemandes Vortheil, und: an Jemandes Statt, bisweilen in einander. So Exod. XIV, 14. κύριος πολεμήσει περὶ ὑμῶν, hebr. לָכֶם, im N. T. Matth. XXVI, 28. Mark. XIV, 24. Joh. XVII, 9. 1. Hebr. V, 3. Gal. I, 4. wie jetzt edirt wird. Dann ist der Sinn: Christus wurde gesandt, um die Sünde zu sühnen, wie die Opfer περὶ ἁμαρτίας im A. T., besonders Levit. IV., Sühnopfer waren. In jener weiteren Bedeutung (sie umfaßt auch die andere) nehmen es Beza (weil hier von keiner Büßung die Rede sey, und erklärt: ut ipsum peccatum aboleret in natura nostra ab ipso assumpta) Grotius, Heum., Morus, Flatt, Tholuck, Klee. In der engern, als Sühnopfer, Carpzov mit Hinweisung auf Hebr. X, 6. 18. 2. Kor. V, 21., Ch. Schmidt,

Cramer, Böhme, Koppe, Rosenm. Ich gestehe mit Tholuck, daß die allgemeinere Fassung hier vollkommen genügt und an sich passender scheine; frage aber doch, ob P., wenn er von Christus und dem Zwecke seiner Sendung spricht, denselben in dieser Allgemeinheit gedacht, und nicht vielmehr die Bestimmung hinzugefügt haben sollte, die ihm zumal jener levitische Gebrauch der Präposition so nahe legte? Und aus diesem Grunde dürften wir doch vielleicht die Bedeutung für verziehen müssen. — *Κατέργησε — σαρκί.* Er verdammte die Sünde. Diese ungewöhnliche Bezeichnung dessen, was Gott durch Christum für die Erlösung gethan, hat zwei wesentlich verschiedene Erklärungen gefunden, die Eine von Vernichtung der Sünde der Menschheit in Tödtung des Leibes Christi, die andere von Aufhebung der Sünde oder ihrer Macht und Herrschaft durch sein Beispiel oder durch Darstellung ihrer machtlosen Gewalt in Christi Opferung, Warnung und Bestrafung. Jene findet sich unter den Neuern vorgetragen bei Hofmann, Carpzov, Cramer, Koppe, Ammon, diese, doch sehr verschieden modificirt, von Beza, Grot., Turr., Böhme, Semler, Ch. Schmidt, Rosenm., Flatt, und auch Tholuck, wenn nicht beide zugleich in dem Worten liegen sollen, würde diese vorziehen. Es muß zugegeben werden, daß eine sittliche Betrachtung des Erlösungswerkes vom Standpunkte der neuern Zeit diese Ansicht zulassen wird, auch, daß der Zusammenhang mit V. 2. bei derselben leichter begriffen wird als bei der andern. Aber unsere Frage muß seyn, ob P. irgendwo eine solche Betrachtungsart des Werkes Christi zeige? Ist aber dies nicht, wie ich denn gewiß bin, daß es nicht sey, so können wir bei diesem Hauptgegenstande seines Denkens und Lehrens nicht um einer leichtern Erklärung willen eine etwas dunkle Stelle anders deuten, als in Analogie mit dem, was er sonst über denselben sagt. Aus diesem Grunde schließe ich mich mehr der ersten Auffassung an; muß aber, ehe ich die meinige entwickele, über *ἐν τῇ σαρκί* Etwas bemerken. Auch hier nehmlich giebt es getheilte Meinungen; die Meisten verbinden diese Worte mit *κατέργησε*,

und verstehen unter der σάρξ dann den gerödteten Leib Christi; dagegen Semler, Cramer, Böhme, Rosenmüller mit ἁμαρτίαν, die Sünde im Fleische, d. h. die sich in der niedern, sinnlichen Menschennatur befand. Dagegen hat Koppe schon eingewendet, in diesem Falle werde der Artikel vor diesen Worten erfordert. Die Einwendung ist richtig. Zwar V. 2. konnte uns dieselbe nicht von unserer Erklärung abbringen, aber dort fanden wir eine Entschuldigung in der Eigenthümlichkeit der Formel ἐν χριστῷ, und überdies eine unpassende Verbindung als Folge der Trennung vom Vorhergehenden; hier fehlt diese Entschuldigung, und wird überdies der Satz zu kahl und nackt, wenn ἐν τ. σ. nicht zum Satze, sondern zur ἁμαρτίαν gehört. Daher ist jene Einwendung für geltend anzunehmen. Das Ganze nun verbindend erkläre ich mir so: Die Strafe der Sünde ist der Tod. Wiefern die Sünde nicht dem Geiste, sondern dem Fleische angehört, ist sie auch am Fleische zu bestrafen. Ist aber dies geschehen, so ist der Mensch, an welchem dies geschehen, auch von der Sünde los, die nur bis zum Tode Gewalt über ihn hat. So ist der bessere Theil von ihm, der beim Aufleben der Sünde starb, befreit und wieder belebt; der Mensch kann nun κατὰ πνεῦμα wandeln, und den Willen Gottes, den sein innerer Mensch zu thun begehrt, erfüllen. (Alle diese Sätze kennen wir aus Kap. VI. VII.). Nun hat Gott seinen Sohn, den sündlosen, dem Tode hingegeben, hat also das Verdammungsurtheil über die Sünde an ihm vollzogen, und zwar am Fleische (es ist nicht nothwendig αὐτοῦ hinzuzudenken), wo dies ja geschehen mußte. Dies ist nicht um seiner, sondern um der Menschen Sünde willen, und an ihrer Statt geschehen. Darum, wer durch den Glauben sich ihm anschließt, und Eins mit ihm wird, und geistig mit ihm stirbt, an dem ist eben damit auch das Urtheil über die Sünde vollzogen, er also ist von der Sünde und ihrem Gesetze frei, und kann nun das Gesetz erfüllen, als Einer, in welchem nicht das Fleisch, sondern der Geist lebt und regiert. — Damit ist, wie mir scheint, die Stelle im Sinne des Apostels ausgelegt, und der Zusammenhang zugleich ins nöthige Licht gestellt. Dies aber

war es eben, — diese Befreiung von der Sünde und Verpflichtung zur Gesetzerfüllung, — was das Gesetz nicht hatte zu Wege bringen können, obwohl sein Streben, wenigstens dem Sinne Pauli nach, eben dahin gerichtet gewesen war. Und diesen Gedanken wird nun der erste Theil des Verses enthalten müssen. In diesem scheint eine Anakoluthie zu liegen, wiefern dem τὸ ἀδύνατον kein Prädikat beigegeben ist, und dies hat mancherlei Erklärungsversuche hervorgebracht. Der untauglichste von allen ist wohl der Semlersche, τὸ für τοῦτο zu nehmen; oder der von Camerarius und Rosenmüller, es durch διὰ τὸ ἀδύν. zu erklären. Auch die Verbindung mit ἐν ᾧ ἠσθένει als Subjekt dieses Satzes, welche Beza anführt, kann sich nicht empfehlen, und eben so wenig quod attinet ad impotentiam legis, wie Morus und Flatt die Worte fassen. Alles dies ist ohne Widerlegung zu verwerfen. Beza's eigene Erklärung quae erat impotentia legis, der Wolf beigetreten ist, bietet, wenn ich sie recht verstehe, einen falschen Sinn. Lateinisch aufgefaßt, enthalten sie den Gedanken: so groß war das Unvermögen des Gesetzes, daß ꝛc., wodurch dies Unvermögen, oder dessen Größe, mit dem Folgenden in Causalnexus tritt. Und dieser findet hier gar nicht Statt. Wenn weiter Heumann und Carpzov übersetzen: da das Gesetz es nicht thun konnte, so wird auch dies sich grammatisch nicht erweisen lassen. Weit richtiger ist schon Vulg. quod erat impossibile legi, als Vordersatz gefaßt, (so auch Erasmus, Grot., Turr., Cramer, Hoppe, Klee) mit dem Sinne: Was das Gesetz nicht vermochte, das that Gott indem er seinen Sohn sandte, und ꝛc. Wenigstens besagen die Worte dies, wenn es auch nicht nöthig ist, τοῦτο ἐποίησε als Nachsatz zu suppliren, indem auch die Gr. Sprache nach einem relativen Vordersatze dieser Art sowohl das Demonstrat. als auch den wahren Nachsatz weg, und Statt des letztern dessen Erklärung in unabhängiger Form nachfolgen läßt, was häufig vorkommt. Aber denselben Sinn drückt auch eine Apposition aus, welche, dem Hauptsatz vorangeschickt, irgend ein Urtheil über dessen Inhalt abgeben soll, und in welcher das Subjekt.

oder mit dem Art. begabte Adj. das Prädikat bezeichnet, vgl. Matth. gr. Gr. §. 432. So hat es, wie es scheint, auch Ch. Schmidt, so neuerlich Tholuck aufgefaßt. Clericus und Bengel hatten es eben so gedeutet. Also: die Befreiung und Befähigung, welche das Gesetz nicht vermochte zu verleihen, diese hat Gott vollbracht, indem er ꝛc. Nun zuletzt ἐν ᾧ — καρκός. Durchgängig wird hier ἐν ᾧ causal genommen, und durch quoniam, quia, siquidem, quatenus übersetzt, obwohl man nicht Eine Stelle aufweisen kann, wo es wieder so vorkäme, denn das hebr. בַּאֲשֶׁר nützt nichts, da die LXX. es nicht ἐν ᾧ übersetzt hat. Ich halte den Satz für Erklärungssatz, und leite die Form aus der des zu erklärenden Gliedes ab, in welchem das Prädikat durch Adj. ohne Verbum ausgedrückt worden. Das ἀσθενεῖν ist offenbar zu schwach seyn, nehmlich um den Menschen zur Erfüllung des göttlichen Willens zu bewegen. Für διὰ τῆς σ. würde ich lieber διὰ τὴν σ. setzen, wodurch dieses nicht als Werkzeug, sondern als wirkende Ursache erschiene, als welche P. es doch offenbar darstellen will.

V. 4. Das an sich sehr leichte Verständniß dieses Verses hat den Auslegern ihre dogmatische Befangenheit sehr erschwert; erst von Heumann an wird die richtige Deutung ziemlich allgemein. τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου ist die Forderung des Gesetzes; schon I, 32. II, 26. stellte sich diese Bedeutung dar, und daß hier der Sing. und dort der Plur. steht, ist kein Hinderniß, und kann darum geschehen seyn, weil hier das Ganze dessen gemeint ist, was vom Gesetze gefordert wird, dort die einzelen Gebote. πληρωθῆν entspricht nun völlig unserm Erfüllen, wie XIII, 8. Wir haben demnach hier den Zweck dessen, was Gott durch Christum gethan, und der Vers 2. ausgesprochene Satz ist völlig erwiesen. Dies war es, was das Gesetz nicht vermocht hatte, und Gott daher durch Christum zu Stande brachte, die Erfüllung dessen, was das Gesetz fordert, d. h. des göttlichen Willens, in der Menschheit. Diesen Sinn wenigstens hatte auch Chrysost. gefaßt, wenn er zu unserer Stelle anmerkte: τί ἐστι τὸ δικαίωμα; τὸ τέλος, ὁ σκοπός, τὸ κατόρθωμα. τί γὰρ ἐκεῖνος ἐβούλετο, καὶ τί ποτε ἐπέταττεν;

ἀναμάρτητον εἶναι. Die Lutherischen Theologen denken bis Heumann fast alle an die Imputation des Verdienstes Christi, oder an die strenge Büßung der vom Gesetz auferlegten Strafe durch seinen Tod; unter den Reformirten gab es eher eine richtige Auslegung; in neuen Zeiten ist sie allgemein geworden. Wunderlam aber ist, was Koppe sagt, δικ. seyen ipsa praemia, quae lex bonis promittit, und der Sinn des Verses ut contingere nobis posset felicitas ea lege promissa. Als Grund giebt er den Zusammenhang mit V. 3. und die sonst schwierige Erklärung von ἐν ἡμῖν an. Jener ist, wie mir scheint, durch unsere Erklärung völlig gesichert; ἐν ἡμῖν hat hier etwas Auffallendes, das aber durch jene Deutung nicht gehoben wird. Es kann bedeuten: in uns, durch uns, an uns, unter uns. Alle diese Bedeutungen sind im Sprachgebrauch vollkommen begründet; wir haben die passendste für unsere Stelle auszuwählen. Am wenigsten ist dies wohl an uns, wodurch wir ohne eigene Thätigkeit bloß als der Gegenstand erscheinen würden, den fremdes Wirken sich zur Erfüllung der Gesetzforderung erwählt; auch Paulus ist von solcher Ansicht fern, denn ohne Gesetz fordert er freie, selbstthätige Gesetzerfüllung, und fordert sie als Frucht und Folge der durch Christum geschehenen Erlösung. In uns würde Andeutung enthalten, wie die wahre Gesetzerfüllung eine innerliche sey; auch unserm Apostel ist nicht unbekannt, wie die rechte Erneuerung am innern Menschen erfolgen muß; aber wenn er von Gesetzerfüllung spricht, da möchte Er wohl immer das äußere Werk zugleich im Sinne haben, von einer bloß inneren kann er hier schwerlich sprechen, wo allenthalben vom Thun und Lassen des Menschen die Rede ist. Unter uns modificirte seine Erklärung dahin, daß er uns nicht mehr das handelnde Subjekt vorhielte, sondern den Kreis anzeigte, in welchem die Erfüllung sich ereignete. Wir würden auf die Vorstellung der heiligen Gemeinschaft geführt, in welcher vollbracht werde, was weder in der gesetzlosen Freiheit des Heidenthums, noch in den gesetzlichen Schranken des Judenthums je möglich geworden sey. Allein so schön auch diese Andeutung seyn möchte, so scheint sie doch sowohl dem

Zusammenhange dieser Stelle, als auch dem ganzen Briefe zu fremd zu seyn, in welchem — fast auffallend — die Idee der Kirche, die in andern Briefen so oft ergriffen und so schön gezeichnet wird, das Gemüth des Apostels gar nicht berührt zu haben scheint. So bleibt nur die Bedeutung: durch uns übrig, und scheint daher angenommen werden zu müssen, obwohl ich gestehe, daß es mich wundert, warum doch P. hier weder ὑφ' ἡμῶν noch δι' ἡμῶν gesetzt habe. Doch, nehme man diese oder die vorhergehende Bedeutung an, immer wird uns der Gedanke bleiben, der Endzweck des Erlösungswerkes sey ein sittlicher, sey die Herbeiführung eines Zustandes der Menschheit, in welchem das göttliche Gesetz seine wahre Erfüllung finde. — Das angehängte Participialglied τοῖς μὴ — πνεῦμα erhält durch den Artikel die Bedeutung eines Relativsatzes, und könnte in sofern eine bloße Beschreibung des Zustandes seyn, in welchem sich die ἡμεῖς befinden. Aber wie P. so oft seine Leser ideal faßt, nicht in der Meinung, sie seyen das wirklich, was er von ihnen sagt, sondern um ihnen einen Spiegel dessen vorzuhalten, was sie als Christen seyn sollten, so, glaube ich, auch hier; der Satz ist beschränkend und bedingend zu fassen, als wenn er sagte: ὅσοι ἡμῶν — περιπατοῦσι. Von diesem Verbum gilt wieder, was oben VI, 4. bemerkt worden ist; es bezeichnet nehmlich nicht einen Zustand, sondern eine eigene Thätigkeit; es findet sich also hier nicht das bisher oft gebrauchte Bild, daß wir als Christen gestorben, und in sofern nicht mehr ἐν σαρκὶ sind, sondern vielmehr die darauf gegründete Forderung, dem neuen Zustande gemäß zu leben. Allerdings will er auch hier, daß die Gläubigen jene Betrachtung auf sich anwenden; aber nicht diese Betrachtung selbst ist hier sein Augenmerk, sondern die nothwendige Folge derselben, nehmlich die Einrichtung des innern Lebens, aus welcher die im Hauptsatze ἵνα — πληρωθῇ ausgesprochene Frucht im äußeren hervorgehe. κατὰ σάρκα bedeutet also offenbar die Angemessenheit zu dem Seyn ἐν σαρκί, also einen solchen Wandel, wie die sinnliche und sündliche Natur, wo sie noch in Kraft ist, denselben mit sich bringt,

einen Wandel im Sinne des niedern Triebes und im Dienste der Sinnlichkeit. Dem gemäß ist auch κατα πνεῦμα zu erklären. Wiefern nehmlich die sündliche Natur in uns mit Christo ertödtet ist, ist auch die bessere, höhere, in welcher der göttliche Geist seinen Sitz und Wirksamkeit hat, wieder aufgeweckt, und neu belebt, wir sind, so wie vorher ἐν σαρκί, so nun ἐν πνεύματι. Leben wir also dem vorigen Wesen entgegengesetzt so, wie die höhere Natur und der in ihr wohnende Geist Gottes uns leben heißt, so ist dies in der That ein Wandel κατὰ πν., in Angemessenheit und Uebereinstimmung mit dem πνεῦμα, und nach dessen Regel.

V. 5. Der Zweck des folgenden Verses ist die Erläuterung, wie in der That die, welche κατὰ πνεῦμα wandeln, die Forderung des Gesetzes erfüllen. Als Obersatz liegt hier der nicht ausgesprochene Gedanke zum Grunde, daß die Thätigkeit eines jeden Wesens die ist, welche auf seiner Natur beruht. κατὰ σάρκα εἶναι kann hier nicht nur heißen: im sinnlichen Leben stehn, wiefern hierdurch ein bloßer Zustand ohne Thätigkeit angedeutet würde — dies wäre ἐν σ. εἶναι —; sondern es muß vielmehr die Verfassung des Gemüths, vornehmlich des Willens, bezeichnen, welche dem Triebe der σάρξ angemessen oder unterworfen ist. Von περιπατεῖν κ. σ. unterscheidet es sich dadurch, daß es den Begriff der nach Außen gehenden Thätigkeit, welche aus dieser Unterworfenheit hervorgeht, und im περιπατεῖν enthalten und vorherrschend ist, nicht in sich schließt. Diejenigen also, welche auf dieser Stufe stehen, φρονοῦσι τὰ τῆς σαρκός. Die Redensart φρονεῖν τι ist aus den Profanschriftst. bekannt genug; sie bezeichnet die Richtung des Willens auf einen Gegenstand als Ziel des Wünschens und Wirkens. Eben so im N. T., vgl. Matth. XVI, 23. Phil. III, 19. φρονεῖν τὰ τ. σ. wird also entweder heißen: mit seinem Dichten und Trachten auf das gerichtet seyn, was sich auf die σ. bezieht, oder wiefern diese personificirt zu denken ist, was sie gebietet oder wünscht, d. h. auf das Sinnliche und die Befriedigung der sinnlichen Lust. Der ganze Satz also: Alle die, deren Gesinnung noch die erste, sinnliche ist, sind auch mit

ihrem Wollen und Streben nur auf das Sinnliche gerichtet; woraus die Folge fließt: Alle diese können den Willen Gottes (das Gesetz, welches geistig ist, VII, 14.) nicht erfüllen. Hiermit ist der Gegensatz schon klar, er sagt: Diejenigen, deren Gesinnung geistig geworden ist, die sind auch auf die Vollziehung oder Erwerbung dessen gerichtet, was die höhere Natur, der Geist, begehrt und fordert; dieser aber fordert Erfüllung des göttlichen Gesetzes (VII, 23.); also werden diese im Stande seyn, die Erfüllung zu leisten. Wie man in diesen bessern Zustand komme, sagt er nicht, aber aus dem Bisherigen ist es klar, nehmlich, wenn man durch den Glauben mit Christo stirbt.

V. 6. φρόνημα ist nun nichts Anders mehr als die Willensthätigkeit, das Streben, Trachten und Trachten des Menschen. Wenn er nun sagt: das Streben der sinnlichen Natur ist θάνατος, der geistigen ζωὴ καὶ εἰρήνη, so dienen sich die Ausdrücke zur Erklärung. Wäre nur das erste Glied vorhanden, so fände man vielleicht diesen Sinn: Das Streben der sinnlichen Natur sey Tod, d. h. ein todtes, wiefern die höhere Natur in einem todtenähnlichen Zustande sey. Auch ζωὴ allein im zweiten Gliede würde dies nicht widerlegen, und wir würden glauben, es werde das innere Wesen des beiderseitigen φρόνημα angezeigt, um so lieber, als γὰρ zu Anfange dies begünstigt. Allein εἰρήνη belehrt uns vom Gegentheil. Dies Wort bezeichnet bei P., wenn es tropisch vorkommt, immer ein von Gott Gegebenes, entweder als reine Wohlthat (I, 7. 1. Kor. I, 3. Phil. IV, 7. al.), oder als Folge und Belohnung der Sittlichkeit (II, 10. XIV, 17.). Dies muß auch hier der Fall seyn, also auch mit θάν. und ζωή. Dadurch wird der Sinn so festgestellt: Das Streben des Fleisches führe in seinem Gefolge den Tod, das des Geistes Leben und Frieden. Offenbar sind θ. und ζ. wieder in umfassenderem Sinne zu nehmen, nicht allein von Leben und Sterben in gemeinem Verstande, sondern von den seligen und unseligen Folgen überhaupt, welche aus Sünde und Sittlichkeit hervorgehen. Freilich erschwert diese Erklärung den Zusammenhang. Die Part. läßt Erläuterung oder Beweis er-

warten, und wir finden Darstellung der Folgen. Kein Wunder daher, daß die Ausleger γὰρ durch aber übersetzen; denn wollte P. zu den Folgen übergehen, so konnte er δὲ sagen. Da er aber dies nicht gethan, so nehme ich an, er habe Jenes nicht gewollt, und V. 6. schließe sich als zweiter Erläuterungssatz an Vers 4. an.

V. 7. 8. Διότι, denn; s. I, 21. Der Zweck der folgenden Worte ist die Darstellung, warum die V. 6. angegebenen Folgen aus den daselbst vorgestellten Zuständen hervorgehen müssen. Das Streben des Fleisches ist Feindschaft wider Gott, d. h. ein Gott feindseliges, widerstrebendes. Nun aber ist Leben und Friede eine Gnadengabe Gottes (II, 10. VI, 23.); also kann, wer κατὰ σάρκα ist und bleibt, beides nicht erlangen, sondern fällt dem göttlichen Gericht, also auch dem Tode, anheim. Dem Hauptsatz zum Beweise dient τῷ γὰρ — ὑποτάσσεται. Als Subj. kann man τὸ φρ. τ. σ. selbst annehmen, welches in sofern als personificirt zu nehmen ist. ὁ νόμος τ. Θ. allgemein zu fassen, wie VII, 22. Sich nicht unterwerfen, d. h. nicht unterthan seyn, ist Widerstreben, Widerstreben gegen den, der unbedingten Gehorsam fordern kann, ist Feindseligkeit. Als Beweis des letzten Satzes der neue οὐδὲ γὰρ δύναται, es kann ja gar nicht. Warum? Offenbar, weil es wider seine Natur ist. V. 8. steht wieder ἐν σαρκί, mit Recht, weil bloß vom Zustande des Menschen die Rede ist, der noch der σάρξ ergeben, noch nicht gestorben, ist. ἀρέσαι, wohlgefällig werden, oder sich wohlgefällig machen; vgl. 1. Kor. VII, 32 ff. 1. Thess. IV, 1. Nimmt man den hier ausgesprochenen Gedanken als Folge des Vorhergehenden, so ist er matt, denn das nehmliche ist V. 6. schon stärker gesagt. Nimmt man ihn als Unterfatz zu V. 7. τῷ — ὑποτάσσεται, so ist das Subj. nicht richtig ausgedrückt; es müßte heißen οἱ δὲ μὴ ὑποτασσόμενοι; entweder also muß er nur beiläufige Bemerkung, oder Folgerung aus dem Satze τὸ φρόνημα τ. σ. ἔχθρα εἰς θεόν seyn, aus der dann erst als neue Folgerung V. 6. abzuleiten wäre. Dies letzte scheint das Richtige, weil ja doch der Zweck der Rede seit V. 7. Erweisung von V. 6. gewesen ist.

V. 9. Jetzt ist der erste Theil jenes Verses erwiesen; den zweiten läßt P. unerörtert stehen, und wendet sich von der allgemeinen Darstellung ab zur Anrede der Leser selbst. Flatt findet hier den Uebergang zur Ausführung des zweiten Theils; ich kann nicht beistimmen; im Gegentheil scheint es mir, als bereite der Ap., der von nun an die allgemeine Rede mit uns bestimmtem Objekt ganz verläßt, ohne sich weiter um die fehlende Hälfte des Beweises zu kümmern, die paränetische Rede vor, welche mit V. 12. hereintritt. Der Hauptsatz im ersten Theile ὑμεῖς — πνεύματι kann jetzt keine Schwierigkeit mehr darbieten, so wie der noch von Rosenm. vorgetragene Irrthum, daß ἐστέ Imperativ sey, keiner Widerlegung mehr bedarf. Der etwas zuversichtlich ausgesprochenen Behauptung, welche leicht zu sittlichem Wahn und Dünkel führen könnte, fügt er nun den beschränkenden Satz hinzu εἴπερ — ἐν ὑμῖν, wenn nehmlich so; denn daß Chrys., Erasm., Beza mit ihrem ἐπειδήπερ und quandoquidem Unrecht haben, ist anerkannt. πνεῦμα θεοῦ von einigen Neuern, Morus, Ernesti, Rosenm., u. A. von den gebesserten Gesinnungen der Christen erklärt zu sehen, kann uns so wenig wundern, als wir es annehmen. Es ist der Geist Gottes, wie er schon im A. T. gefaßt wurde, d. h. das allgegenwärtig wirkende Princip in Gott, das die anthropopathische Betrachtung Gottes eben so vom Wesen Gottes schied, wie den Geist des Menschen von der körperlichen Substanz, und dem in ältester Zeit jeder geistige Vorzug, nachmals, und vornehmlich im N. T., höhere sittliche Regung zugeschrieben wird. Das Einwohnen dieses Geistes im Menschen, wie in seinem Tempel, wird hier als Bedingung vorgestellt, ohne welche jenes Seyn ἐν πν. nicht Statt finde. Bemerkenswerth ist noch für die Form des Begriffes die Bezeichnung eines und desselben Subjektes von hier bis Vers 11. durch die verschiedenen Ausdrücke πνεῦμα θεοῦ, π. χριστοῦ (vgl. 2. Kor. III, 17. Gal. IV, 6. Phil. I, 19.), χριστός, und endlich wieder πν. τοῦ ἐγείρ. I. ἐκ ν., d. h. θεοῦ. Der zweite Theil des Verses scheint den Zweck zu haben, zu zeigen, wie beim Abwesen dieser Bedingung auch das εἶναι ἐν πν.

nicht Statt findet; aber wenigstens klar ausgesprochen wird dieser Satz darum nicht, weil im Hauptsatze ein anderes Prädikat erscheint, εἶναι τοῦ χριστοῦ, d. h. Christo angehören. Dieser Ausdruck kann zweierlei bedeuten, je nachdem man ihn auf die Richtung des Gemüths, also aufs Sittliche, oder auf das äußere Verhältniß zu Christo bezieht. In jenem Falle ist es eine solche Stellung, vermöge deren der Mensch seinen Willen an Christum hingegeben hat, ihm zu gehorchen, und in Gemeinschaft mit ihm zu bleiben; in diesem, ein Eigenthum Christi seyn, d. h. faktisch zu seiner Kirche gehören, und also auch Theil an den Rechten und Hoffnungen haben, zu welchen die Gliedschaft an seinem Leibe führt. Nehmen wir jenes, so ist es ziemlich dasselbe, wie ἐν πν. εἶναι, aber so verschieden gefaßt auch dann, daß man die Gleichheit der Prädikate nicht so leicht gewahr wird, und der Zweck des Schreibenden, wenn er denselben hatte, unerreicht bleibt. Nehmen wir dies, so findet keine Beziehung mehr zum ersten Theile Statt, sondern die Rede schreitet fort, und dieser Satz hängt mit dem Folgenden V. 10. 11. zusammen. Auch möchte ich dies gern annehmen, wenn nur entweder γάρ, oder auch gar keine Partikel vorhanden wäre. Ich gestehe, hier ungewiß zu seyn. Der Ausdruck εἰ τοῦ χριστοῦ Gal. V, 24. entscheidet nichts.

V. 10. Der Gedanke schließt sich hier als Gegensatz an εἴ τις — οὐκ ἔχει an, und es würde sich sehr wohl schicken, wenn der ganze vorige Satz hierher gehörte. Hat Jemand den Geist Christi nicht, so hat er keinen Theil an ihm; hat er ihn aber (denn das heißt: Christus ist in ihm), dann treten die herrlichen Folgen ein, die nun weiter dargestellt werden. Hinblick auf V. 6. kann hier allerdings Statt gefunden haben; aber ein Beweis des dort aufgestellten Satzes τὸ φρ. — εἰρήνη ist doch hier weder nach Form noch Inhalt zu erkennen. Der erste Satz τὸ μὲν — ἁμαρτίαν enthält von den Folgen des Einwohnens Christi nichts, sondern ist bloßer Concessivsatz, der dem Hauptsatze durch den Gegensatz zur Verstärkung dienen, beiläufig auch wohl das Räthsel lösen soll, wie es doch kommt, daß auch jetzt noch, obwohl die Sünde weggenommen ist, der

Tod in der Menschheit herrsche. Wir dürfen also keinen Causalnexus zwischen dem Vordersatz und diesem Gliede annehmen, der bloß mit dem folgenden besteht. Was aber sagt er mit dem Satze τὸ σῶμα νεκρόν ἐστι, der Leib ist todt? Er ists ja nicht, weder der seinige noch seiner Leser. Der nächste Gedanke ist hier, daß er bildlich rede. Ihn haben, verschieden modificirt, mehrere Erklärer aufgefaßt und festgehalten. σῶμα ist dann in dem Sinne zu nehmen, wie sonst σάρξ, und νεκρὸς bedeutet entweder kraftlos, nehmlich zum Guten (So Bucer*)), oder ertödtet, abgestorben, nehmlich der Sünde, und διὰ τὴν ἁμαρτ. muß dann heißen: quod attinet ad peccatum. (So Grot., Raphel., Heumann, und A.) Die erste dieser Erklärungen ist sehr matt, die zweite ruht auf dem Irrthume, daß dieser Satz schon eine Folge des Inwohnens Christi enthalte, und nöthigt zu einer Erklärung von διά, die schlechthin unstatthaft ist. Dazu kommt erstlich, daß eine genauere Vergleichung der Art, wie P. seit Kap. VI. den Tod des alten Menschen vielfältig dargestellt hat, eine bedeutende Verschiedenheit gegen unsere Stelle wahrnehmen lassen wird, und zweitens, daß, was nun weiter folgt, eine figürliche Deutung keineswegs zuläßt, und doch mit unserm Verse so genau zusammenhängt, daß man nicht annehmen kann, P. rede hier von einem andern Tode und Leben, als im Folgenden. Steht aber dies fest, so wird man weiter urtheilen müssen, daß νεκρὸς dem Wesen nach eben das bedeute, was V. 11. θνητός, sterblich, dem Tode unterworfen, und dies ist die Auslegung Augustins, Beda's und der meisten Ausleger bei Alten und Neuen. Doch da der Ap. gleich darauf das eigentliche Wort gebraucht, so kann νεκρὸς nicht Hebraismus, sondern muß absichtlich angewendet seyn. Ich glaube, es bewog ihn theils der Gegensatz; denn setzte er hier θνητόν, so hätte er im zweiten Gliede ἀθάνατον setzen müssen, was er gar nicht konnte; theils das Bestreben, die Nothwendigkeit des Sterbens oder Hingegebenheit an den Tod auszudrücken, was durch θνητὸν nicht geschehen

*) Bei Tholuck. Ich habe seinen Commentar nicht gesehen.

seyn würde. „Unser Leib ist eine Beute des Todes.“ Τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, der Sünde wegen; die noch immer nicht getilgt ist, daher die einmal zugezogene Strafe vom Leibe wenigstens nicht weggenommen wird. Fast unglaublich ist Rosenmüller's Auffassung dieses Satzes als eines Trostes an die Glieder der Gemeine, die sich vor ihrer Bekehrung durch ein Sündenleben körperlich entkräftet hätten, wie zwar freilich ihr Leib ruinirt, aber für ihre Seele doch noch Hoffnung sey. — Τὸ δὲ πνεῦμα ζωή. Zwar haben auch hier Chrys., Ambr., Aug., Cornel. a Lap. πν. vom göttlichen Geiste verstanden; aber es liegt vor Augen, daß dies nicht möglich, sondern unser eigener Geist, unsere höhere Natur gemeint ist. ζωὴ ἐστὶ kann übersetzt werden: er ist lebendig; doch meint ohne Zweifel Paulus mehr damit, als wenn er nur ζῶν oder ζῇ (was ein Paar Handschr. darbieten) gesetzt hätte. Er will sagen, der Geist habe nicht nur Leben, sondern auch ein ihm eigenes, unverlierbares Leben. Hätte er hier ἀθάνατον gesagt, so hätte er nur die Verneinung des Sterblichen, und nichts Affirmatives ausgesprochen, und überdies kaum vermeiden können, daß man seine Rede nicht von einem zur Natur des Geistes gehörenden Vorzuge verstanden hätte, während doch er von einem göttlichen Geschenke sprechen wollte. Dies vermied er, indem er ζωὴ setzte. Διὰ δικαιοσύνην. Die δικ., welche er hier im Gegensatz gegen die ἁμαρτία als Todesursache zur Ursache des Lebens macht, ist wohl in keinem Falle Tugend oder Sittlichkeit, sondern die von Gott mitgetheilte δικ., über welche er sich Kap. III. IV. genügend ausgesprochen hat. Fragte Jemand, in welchem Zusammenhange doch diese mit dem Leben des Geistes stehe, so würde ich so im Sinne des Apostels zu antworten glauben: Im allergenauesten, wir mögen den Begriff des Lebens fassen wie wir wollen. Verstehen wir darunter das Vermögen des Geistes, seine sittlichen Kräfte zu entwickeln und zu offenbaren, dies tritt erst ein, wenn die Herrschaft der Sinne vernichtet wird, und ist hiervon abhängig, also auch abhängig vom Glauben und der δικαίωσις. Nehmen wir aber Leben in eigentlicher Bedeutung, und geben dem Satze

den Sinn, wie wir gesehen haben, daß wir müssen: Ist auch der Leib dem Tode unterworfen, so ist doch dem Geiste seine Fortdauer, und zwar eine selige Fortdauer, gesichert: so ist die Sache noch viel klarer. Seyn und Nichtseyn alles Geschaffenen hängt nicht von diesem selbst, sondern vom Willen und von der Güte Gottes ab. So lange also der Mensch unter göttlichem Zorne steht, wie mag er hoffen, daß ihm dies hohe Gut gegeben werde? Er gehört als Sünder ganz dem Tode an. Begnadigt ihn aber Gott, und trifft eine Veranstaltung, durch die er schuldlos wird, dann liegt in eben dieser Begnadigung der Grund, daß Gottes Gnadengabe, ewiges Leben, ihm zu Theil werde. So ist alles klar.

V. 11. Auch in diesem Vers wollen Einige, z. B. Heumann, Ern., Böhme, Ammon, einen bloß moralischen Sinn hineintragen, und Heumann giebt sich viele Mühe, die Richtigkeit dieser Auslegung zu erweisen, mit Hinweisung auf VI, 4. Kol. II, 12. Eph. II, 5. 6. und wegen ἐν, σῶμ. auf VI, 12. aber die Stellen aus unserm Briefe sind in Zusammenhang und Fassung verschieden, und die andern sprechen durch das Präd. gegen ihn, und haben überdies gar nichts vom σῶμα θνητόν, das doch hier entscheidend ist. Recht gut zeigt Flatt, wie in moralischem Sinne ein ζωοποιεῖν τὸ σῶμα eine ganz antipaulinische Vorstellung geben würde. Wir halten uns daher mit den meisten Auslegern an den buchstäblichen Sinn. Nachdem V. 10. P. zugestanden, daß der Leib allerdings dem Tode unterworfen sey, aber der Geist doch Leben habe, fügt er zu Beschränkung des ersten Satzes die Versicherung hinzu, daß auch diesem Tode abgeholfen werden solle, auch der Leib noch ein Leben zu erwarten habe, wenn nur der Geist Gottes ihn bewohne. Daß er Gott zweimal τὸν ἐγείραντα I. ἐκ ν. nennt, geschieht darum, weil er eben in dieser Begebenheit den Grund der Hoffnung auf die eigene Wiederbelebung sieht. ζωοποιεῖν, eig. lebendig machen, von Wiederbelebung des Todten 1. Kor. XV, 22. Kol. II, 13. Offenbar wird aber hier die Auferweckung vom Einwohnen des Geistes abhängig gemacht, und man kann daher wohl fragen, ob denn

P. eine allgemeine Auferstehung erwarten habe, und nicht viel mehr nur der Gläubigen? Seiner Ansicht vom Verhältniß des Todes zur Sünde würde ein ewiger Tod der Ungläubigen genau entsprechen, und auch 1. Thess. IV, 16. erwähnt bloß einer Auferstehung der νεκρῶν ἐν χριστῷ. Was endlich die letzten Worte anlangt, so würde die sonstige Lesart διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος den Satz darbieten, die Mittelursache der Auferstehung sey das πνεῦμα, durch dieses erfolge dieselbe. Diese Vorstellung aber würde auffallend unpaulinisch seyn, denn nicht der Geist ist es, durch welchen Gott äußere Erfolge wirkt, sondern der Sohn. Da nun zur Seite dieser Lesart mit großer Auktorität der Akkus. steht, und die Annahme Wahrscheinlichkeit hat, daß man im Alterthum, um dem heiligen Geiste Allmachtswirkungen beizulegen, die Stelle erst von einer solchen verstanden, dann aber auch mit den Worten so ausgedrückt habe, wie der verlangte Sinn es mit sich brachte: so scheint es das Richtigste, die neue Lesart beizubehalten. διά kann dann auf zwei Weisen gefaßt werden, wegen, also Angabe des Grundes, welcher Gott bewogen, die Leiber, welche Tempel seines Geistes gewesen, wieder zu erwecken; oder durch, von einer höhern Ursache, so daß der Sinn wäre: der Geist in uns, das Prinzip des innern Lebens, bringe auch eine solche Beschaffenheit in unsern Leib, daß derselbe zur Wiederbelebung tüchtig werde. Näher liegt die erste Auffassung.

V. 12. Wohin das sündliche Treiben führe, und wohin das sittliche, beides ist gezeigt; nun wird die Folgerung gezogen für das praktische Leben, deren Zeichen die Partikeln ἄρα οὖν darbieten. ὀφειλέται ἐσμέν, s. I, 14. Daß wir also Schuldner, oder schuldig sind, wird behauptet; wem wirs sind, folgt nach, οὐ τῇ σαρκί, wobei, um zu begreifen, wie die σ. als dasjenige gelten könne, gegen das wir eine schuldähnliche Verpflichtung haben, wir dieselbe wieder persönlich zu denken haben; denn Koppes Erklärung: Wir verdanken ihr keine Wohlthaten, steht, wie Cramer schon bemerkte, die Stellung der Negation entschieden entgegen. Die Folge des ὀφείλειν würde seyn τὸ κατὰ σάρκα ζῆν. In die

Augen aber fällt, daß hier der zweite, affirmative Theil ἀλλὰ οὐ πνεύματι, τοῦ κ. τ. λ. weggeblieben ist, aber im Gedanken nicht fehlen darf. Die Gründe für seine Behauptung liegen im Vorhergehenden; doch werden sie

V. 13. kurz wiederholt, und zwar als Gründe der Ermunterung. Μέλλετε ἀποθνήσκειν. So oft wir auch schon über den Begriff θάνατος bei P. gesprochen haben, so nothwendig fragt man doch hier wieder, was er hier behaupten wolle, indem er sagt: Ihr werdet sterben; und entgegengesetzt, ihr werdet leben? Meint er leiblichen Tod und leibliches Leben? Das wäre nur dann möglich, wenn er glaubte, es sey den ächten Christen bestimmt, so lange hier auf Erden fortzuleben, bis der Herr erscheine, was er bekanntlich bald erwartete, selbst zu erleben hoffte, und einer Verwandlung ohne Tod entgegen sah (1. Thess. IV, 17.). Dann müßte er auch urtheilen, wer von den Christen früher sterbe, habe durch Unvollkommenheit seines sittlichen Lebens sich das Sterben zugezogen, und als Bestätigung könnte 1. Kor. XI, 30. angeführet werden. Unmöglich wäre solch eine Ansicht nicht; doch scheint aus vielen andern Stellen das Vorhandenseyn derselben widerlegt werden zu können. Was aber meint er? Bloß moralischen Tod? Es haben Einige geglaubt, aber dieser ist alsdann nicht etwas Künftiges, sondern schon vorhanden, er müßte sagen: ihr seyd todt, könnte auch dies in der Form einer übeln Folge oder Strafe kaum darstellen. Ich fasse die Sache so: Zuerst die Seele oder der Geist gewinnt sein Leben, und die Sicherung seiner Fortdauer nach Vers 10. durch die Erlangung der δικαιοσύνη und das Einwohnen des göttlichen Geistes. Ohne beides hat er also nichts davon; fällt er folglich wieder ab, und verliert jene Gnadengaben, so geht ihm das Leben verloren, er hat auch für die Ewigkeit keins zu hoffen, muß sterben und im Tode bleiben. Sodann der Leib; vermöge der Sünde muß er sterben, und da er kein Prinzip des Lebens in sich selbst hat, so ist an Wiederbelebung für ihn an sich gar nicht zu denken. Die Hoffnung derselben gründet sich bloß auf das Einwohnen des göttlichen Geistes in uns

(V. 11.). Wo also dies fehlt, ist keine Neubelebung zu erwarten; die also, welche den göttlichen Geist nicht bei sich aufnehmen oder dulden, haben eine Wiederbelebung nicht zu hoffen, auch dem Leibe nach werden sie sterben und im Tode bleiben. Ἀποθνήσκειν bezeichnet also hier den Tod in seinem ganzen Umfange, gleichsam den idealen Tod, der allem Leben schlechthin und für immer ein Ende macht. Aber auch hier wieder scheint sich der Gedanke hervorzuthun, daß Paulus für den Sünder, der an der Erlösung keinen Theil genommen, kein künftiges Leben und keine Auferstehung erwarte. Das entgegengesetzte Loos, Fortleben des Geistes, und Wiederaufstehen des Leibes, ist V. 10. 11. klar genug ausgesprochen worden. Als Bedingung der Theilnahme setzt er θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος. Daß hier die Lesart τῆς σαρκὸς besser sey, ist unbezweifelt, denn sie hebt den Anstoß auf, welchen τοῦ σώματος hervorbringt; eben deßhalb muß sie als Erklärung oder Correktur verworfen werden. Bedeuten muß übrigens σῶμα eben das, und es scheint nicht rathsam, den Leib mit Tholuck bloß als Werkzeug des φρόνημα τῆς σαρκὸς zu fassen. πράξεις werden von ihm, wie Kol. III, 9. vom παλαιὸς ἄνθρωπος ausgesagt, und darunter alles das verstanden, was vom sinnlichen Triebe unternommen wird, sein ganzes Begehren, Treiben und Wirken. Ob man unter πνεῦμα den menschlichen Geist schlechthin, oder denselben, wiefern er durch Gottes Geist gelenkt, verstärkt und geheiligt wird, verstehen solle, ist schwerer zu entscheiden, als die Frage, ob vom Geiste Gottes selbst? Denn meinte er diesen, so sagte er gewiß nicht: Ihr thut dies durch den Geist, was diesen in ein Unterthänigkeits-Verhältniß brächte, sondern: der Geist thut es in Euch. Der Mangel des Artikels entscheidet nicht; der Gegensatz gegen σὰρξ scheint auf den menschlichen Geist allein zu deuten, die Worte des 14. Verses auf das Einwohnen des göttlichen, und am wenigsten fehlt man gewiß, wenn man dieses hier mit ins Auge faßt. Wenigstens sind es ohne Zweifel die, welche ἄγονται πνεύματι θεοῦ, dem er das θανατοῦν τ. πρ. τ. σώμ. zuschreibt.

V. 14 — 17. können keinen andern Zweck haben, als die V. 13. gegebene Hoffnung auf ein seliges Leben, welches aus dem Streben nach Heiligung hervorgehen werde, zu begründen und zu beleben. Der Ausdruck ἄγεσθαι πνεύματι kommt Gal. V, 18. wieder vor, und ist zwar an sich rein passivisch, doch kann man das Merkmal des Sich führen lassen, gern mit aufnehmen. υἱοὶ θεοῦ, weiterhin τέκνα, ein Begriff, in dessen Erörterung die älteren Exegeten gar nicht eingehen, die neuern aber so, daß sie ihn keineswegs zu erschöpfen scheinen. So findet Semler nur Nachahmung Gottes, Ch. Schmidt Beliebtheit und freien Zutritt zu Gott (ähnlich Böhme, Koppe, auch Tholuck nur eine Bezeichnung der Liebe Gottes zu den Wiedergeborenen); Rosenm., Flatt, Aehnlichkeit mit Gott, Beliebtheit bei Gott, und Versicherung der Seligkeit darin, was alles nicht ausgeschlossen, aber doch nicht das Wesen der υἱοθεσία ist. Es ist wahr, was Viele bemerkt haben, daß die Bezeichnung aus dem A. T. herüber gekommen ist, wo Gott sich den Vater Israels, und Israel seinen Sohn nennt, wiefern nehmlich er es zu seinem Volk gemacht, und in sofern erzeugt hat; es ist wahr ferner, daß der Begriff υἱός im N. T. sehr weit und viel umfassend ist, so daß die eigentliche Bedeutung oft ganz zu verschwinden scheint (s. Wahl und Bretschneider unter υἱός); aber fast immer läßt sich eine dem Sohnsverhältniß analoge Beziehung der Gegenstände oder Personen zu einander auffinden (s. m. christl. Philos. B. II. S. 252 f.), und auch bei unserm Ausdruck findet eine solche Statt. Bei Johannes tritt der Begriff ziemlich scharf hervor (christl. Phil. §. 325.), weniger bei Paulus, schon weil der Ausdruck seltener vorkommt (die Stellen des A. T., die er citirt, abgerechnet, von Menschen nur noch Gal. III, 26. IV, 6. 7.); doch lassen sich, theils aus dem Ganzen seiner Lehre, theils aus jenen Stellen selbst, folgende Bestimmungen desselben geben: 1) Das dadurch bezeichnete Verhältniß zu Gott ist kein ursprüngliches; wiefern es seit dem Falle der Menschheit nicht mehr Statt gefunden hat, sondern ein ganz neues, in welches jedes Individuum erst

eintreten muß; 2) Es ist nicht des Menschen eigenes Werk, sondern Gottes Werk durch Christum; 3) der Eintritt in dasselbe erfolgt durch den Glauben an Christum (Gal. III, 26.), und ist abhängig vom Einwohnen und Wirken des göttlichen Geistes; 4) die Sohnschaft ist nichts Physisches, sondern etwas Moralisches, ein Anziehen Christi (Gal. III, 27.), gleichsam eine Ueberkleidung mit seinem heiligen Wesen, und, obgleich der Begriff der neuen Zeugung nicht ausgeschlossen bleibt, vom Ap. selbst mehr als Adoption (Vers 15.) gefaßt; 5) es ist, nicht allein, aber doch in Folge seines eigentlichen Wesens ein inniges, vertrautes Verhältniß zu Gott, die Quelle unserer höchsten Rechte bei Gott und seligsten Hoffnungen für die Zukunft (V. 15 — 17.).

V. 15. 16. dienen zur Erweisung des V. 14. ausgesprochenen Hauptsatzes. Ihr Sinn wird etwas klarer werden, wenn wir den in griechischer Form und Kürze ausgesprochenen Gedanken des 15. Verses in unsere, dem logischen Zwecke mehr entsprechende Form umkleiden, wobei er an Inhalt nichts verliert. Dann lautet er: Denn das πνεῦμα, welches Ihr empfangen habt, ist nicht ein πν. δουλείας, sondern ein πν. υἱοθεσίας, woraus die Folgerung herfließt: Also müßt Ihr nun υἱοὶ seyn. Wer Griechisch versteht, wird wissen, daß der Satz den angegebenen Inhalt hat. Also bietet er zuerst den Gedanken dar, der im Gr. in Schatten tritt: Ihr habt ein πν. empfangen, und darnach die Angabe, was dasselbe ist, und was es nicht ist. Hier muß nun offenbar πν. beide Male dasselbe bedeuten, und, wenn auch sonst nichts, so würde das Verbum λαμβάνειν uns darauf führen, daß dies empfangene πν. kein anderes als der göttliche Geist sey, dessen Einwohnen in ihnen im Obigen mehrmals erwähnt worden ist, und von welchem auch V. 14. die Rede war. Von demselben sagt er: es ist nicht ein πν. δουλείας, sondern υἱοθεσίας. Hier ist nun aus dem Bisherigen schon klar, daß es falsch ist, wenn man dies nur für Gemüthsstellungen oder Stimmungen ansehen will, wie ich einst selbst gethan, (Philos. Th. II. S. 356.). Sie liegen mit darin, als Wirkung des Geistes; aber Hauptvor-

ſtellung iſt die des Geiſtes ſelbſt, welcher im Menſchen wirkt. So ſind daher auch die Genitive nicht nur Statt der Adjektive geſetzt, ſondern bezeichnen das Verhältniß der Wirkung zur wirkenden Urſache. Demnach iſt πν. δουλείας ein Geiſt, welcher zu Knechten macht, durch welchen der Menſch zu Gott in ein Verhältniß tritt, wie ein Sklave zu ſeinem Herrn, was dann nothwendig auch auf die innere Gemüthsſtellung den Einfluß äußern muß, daß er ſich als Sklave fühlt, daß alſo Liebe und Vertrauen fliehn, und Furcht an deren Stelle tritt, welche Folge auch P. durch den Beiſatz εἰς φόβον ausdrückt, den Luther zweckmäßig überſetzt hat: daß Ihr Euch fürchten müßtet. Das Adverb. πάλιν ſteht ſo in der Mitte, daß man ungewiß werden könnte, ob es mit εἰς φόβον, oder mit ἐλάβετε zu verbinden ſey, wie denn auch wirklich einige Erklärer es mit letzterm Verbum verbunden haben. Aber auch hier wird die Faſſung, welche wir dem Satze gegeben haben, den Ausſchlag geben müſſen. Wollte man nehmlich πάλιν mit ἐλάβ. verbinden, ſo wäre der Sinn entweder: das πν., das Ihr wieder empfangen habt, was gar nicht geſagt werden kann; oder: das πν., das Ihr empfangen habt, iſt nicht wieder ein πν. δουλείας, worin immer eine Rückweiſung auf ein früher empfangenes πν. δουλείας liegen würde, während ſie doch ein πνεῦμα überhaupt nicht empfangen hatten in der frühern Zeit. Dagegen, wenn man es mit εἰς φ. verbindet, ſo wird der Gedanke durchaus paſſend. Es iſt ein Rückblick auf die Zeit im Judenthume, wo unter der Geißel des Geſetzes die Menſchen nicht Kinder waren, ſondern Sklaven, und aus Furcht das thaten, was ſie etwa noch thaten vom Geſetz, und nie zum Vertrauen, nie zur Verſicherung der Liebe Gottes kommen konnten. Demnach liegt im erſten, negativen Theile der Gedanke: Wäre der Geiſt, den Ihr empfangen habt, ein Geiſt der Knechtſchaft, da wäret Ihr um nichts gefördert gegen ſonſt; Ihr würdet Euch immer wieder bloß fürchten müſſen, weder Zutrauen zu Gott haben, noch ein Recht gewinnen, irgend etwas Gutes von ihm zu erwarten. — Eben ſo iſt nun πν. υἱοθεσίας ein Geiſt, welcher υἱοθ. wirkt. υἱοθ. iſt eigentlich

den Akt der Adoption, dann auch der Zustand oder das Verhältniß dessen, welchen adoptirt ist, wiefern er dieses ist. Paulus bedient sich des Worts als eines substantivischen Ausdrucks für die Sohnschaft, welche wir durch Christum erlangen, zuerst wahrscheinlich nur darum, weil er kein anderes Abstraktum fand, dieselbe zu bezeichnen, doch mit um so größerm Rechte, als diese Söhne Gottes nicht geborene, sondern nur zur Sohnschaft angenommen sind, ohne daß er jedoch an diese Entstehung derselben immer denken müßte; vgl. IX, 4. Gal. IV, 5. Eph. I, 5. — Zur Erläuterung oder auch Erweisung, wie dieser Geist uns in der That zu Söhnen mache, ein πν. υἱοθ. sey, wird der Relativsatz hinzugesetzt ἐν ᾧ — πατήρ. κράζειν, schreien, hat im N. T. öfter die mildere Bedeutung des Rufens, z. B. Joh. I, 15. VII, 28. Das Syrische ܐܒܐ wird durch ὁ πατήρ, Rom. mit Art. für Vok., wie im Griech., vgl. Mark. V, 8. 41. IX, 25. Luk. XVIII, 11. 13., erklärt, und die mancherlei Versuche alter und neuer Ausleger, einen besondern Sinn hineinzulegen, haben keine innere Wahrscheinlichkeit. Dieselbe Erklärung s. Mark. XIV, 36. Gal. IV, 6. Der Sinn der Worte κράζομεν κ. τ. λ. ist ohne Zweifel dieser: Wenn wir zu Gott beten, reden wir ihn als Vater an, d. h. er erscheint unserm Gemüthe in dem freundlichen Bilde des Vaters, nicht (wie sonst) des Herrn und Gebieters. Wenn dies ἐν τῷ πν. geschieht, so muß der Sinn seyn: daß wir in diese Stellung durch das Einwohnen des Geistes, dadurch, daß wir ἐν πν. sind, hineinversetzt werden. — V. 16. beruft sich zur Versicherung des von der Sohnschaft gesagten auf das Zeugniß des Geistes selbst, denn dies heißt αὐτὸ τὸ πν., nicht, wie Manche wollen, derselbe Geist. τὸ πν. ἡμῶν ist unser Geist, die höhere oder höchste Natur in uns. συμμαρτυρεῖν ist auch hier wieder, und noch neuerlich von Tholuck, in der Bed. mitzeugen gefaßt, und daher zu bestimmen versucht worden, wie dies doppelte Zeugniß unsers und des göttlichen Geistes zu nehmen sey. Ich sehe weder Nothwendigkeit noch Gewinn, und erkläre wie II, 15: Zeugniß zu Jemandes Gunsten ablegen. Worin das Zeugniß des Geistes bestehe, sagt P. nicht; der Dogmatiker

kann hierüber geben, wenn er etwas weiß, dem Exegeten genügt anzuzeigen, daß offenbar P. die sichere Ueberzeugung, oder das lebendige Gefühl der kindlichen Stellung gegen Gott, das er hatte, dem Geiste Gottes beilegte, und für sein Zeugniß nahm.

V. 17. Der Schluß aus dem Bisherigen, um deßwillen der ganze Abschnitt seit V. 14. vorgetragen wurde. Im Begriffe des Sohnes oder Kindes liegt nach den einstimmigen Vorstellungen aller Völker und Zeiten die Berechtigung zur Erbschaft. Also auch, wenn wir Gottes Kinder sind, müssen wir Gottes Erben seyn. Der Begriff: Erben, obwohl gerade in ihm die schwache Stelle der Vergleichung liegt, wiefern nehmlich zur Erbschaft der Tod des Vaters vorausgesetzt wird, ist doch hier beharrlich festzuhalten, und nicht mit dem weiteren der Erlangung von Heilsgütern zu vertauschen, und ganz unnöthig scheint hier jeder Rückblick auf die Landesportionen von Kanaan, denn werden auch diese im A. T. Erbe genannt, so ist doch erstlich unrichtig, daß κληρονομία eigentlich dies bedeute, und sodann folgt nicht, daß P. hier ohne alle Veranlassung an jene Theilung des jüd. Landes gedacht habe. Da nun Christus ebenfalls υἱός, und zwar πρωτότοκος ist, so ist er der eigentliche Erbe, wir folglich nur seine Miterben. Worin das Erbe bestehe, wird nicht gesagt, aber von selbst versteht sich, daß in den Gütern des ewigen Lebens. So ist der eigentliche Gewinn aus diesem Verse der Satz: im kindlichen Verhältnisse zu Gott liege der Grund unserer Hoffnung auf ein ewiges Heil. — Unerwartet fügt nun P. noch eine Bedingung des Eintritts in das Erbe Gottes hinzu, nehmlich das συμπάσχειν, welches das συνδοξασθῆναι zur Folge haben soll. Ich nenne es Bedingung, weil ich quandoquidem mit Böhme darin zu finden nicht vermag, auch nicht mit Flatt nur den Gedanken, daß das Erlangen des Heils durch das συμπάσχειν nicht gehindert werde. συμπάσχειν, nehmlich τῷ χριστῷ, heißt nicht: mit gleicher Geduld oder überhaupt Gesinnung, sondern nur zugleich, in Gemeinschaft leiden. Jene Erklärung ist zwar nicht selten, aber hat ihren Grund wohl nur in dem Anstoße, welchen man an der Aufstellung der Leiden als Bedingung künftiger Seligkeit

(συνδοξασθῆναι, eben sowohl wie Er mit δόξα bekleidet, d. h. in einen Zustand der Herrlichkeit und Seligkeit versetzt werden) genommen hat. Allerdings liegt hierin, von unserm Standpunkte aus, etwas Unrichtiges; aber P. sagt es doch, und mir scheint, daß diese Ansicht bei ihm vornehmlich aus folgenden Quellen floß: erstlich aus den Zeitumständen, welche Leiden und Trübsal zur fast unvermeidlichen Begleiterin des Christenthums machten, so daß es leicht scheinen konnte, als ob es Bedingung der Theilnahme an Christo wäre; zweitens aus seiner Bereitwilligkeit, Alles, auch das größte Ungemach um Christi willen zu erdulden; und drittens aus seinem brünstigen Verlangen, seinem Herrn in allen Dingen, so viel nur möglich, gleich zu werden, was ihm unmöglich scheinen mochte, wenn er nicht auch litte, was Er gelitten hatte.

An diesen letzten Satz nun schließt sich eine neue bis zum Ende des Kapitels fortlaufende Gedankenreihe an, einer der herrlichsten Abschnitte des Briefes, da er uns den Apostel, den Kap. VII. uns in tiefster Erniedrigung dargestellt, in seiner höchsten Erhebung, triumphirend über Leiden und Tod, erblicken läßt. Durch die Partikel γὰρ schließt sich die Rede an die letzten Worte, und zwar speciell an das συνδοξασθῶμεν Vers 17. an; und es mag wohl das Ansehen gewinnen, als seyen dieselben absichtlich angefügt, um einen Uebergang zu dem zu finden, was noch zu sagen war. Daß er eine Einwendung widerlegen wolle, wie so Viele meinen, daß nehmlich das Christenthum so große Vorzüge nicht habe, bei Gott nicht so hoch in Gnaden setzen könne, da es mit soviel Leiden und Trübsalen verknüpft sey, läßt sich aus den Worten wenigstens nicht nachweisen. λογίζομαι, ich denke, erachte; eine Art μείωσις, da er ohne Zweifel davon fest überzeugt ist; aber das Verbum selbst bedeutet weder: ich schließe, noch: ich weiß gewiß, obwohl beides sich in ältern und neuern Commentaren findet. τὰ παθήματα τ. ν. καιροῦ, die Leiden der gegenwärtigen Periode. παθήματα in der Bed. Leiden s. 2. Kor. I, 6. 7. Phil. III, 10. Kol. I, 24. Unter dem νῦν καιρὸς verstehe ich die noch übrige Zeit bis zur bekanntlich nahe geglaubten Wie-

derkunft Christi und der damit verbundenen Umschoffung der Welt. Daß diese Zeit sehr reich an Leiden und Trübsal seyn würde, war eine aus dem Judenthum mit herüber gebrachte Vorstellung, welche nur die Modifikation erhalten hatte, daß, nachdem man angefangen, eine zweite Erscheinung des Messias zu erwarten, man dieser die Noth und Zeichen vorangehend dachte, welche die jüdische Vorstellung vor seiner Ankunft überhaupt besorgen ließ. Die Stellung der Worte τὴν μέλλουσαν — ἡμᾶς hat an sich etwas Auffallendes, kann aber aus den besten Gr. Schriftstellern nachgewiesen werden. δόξα ist hier, wie gewöhnlich, Herrlichkeit, Majestät und Seligkeit, obwohl, der Begriff der letztern nur per consequens hinzutritt, im Worte selbst liegt er nicht. Wenn er von dieser δ. sagt: μέλλει ἀποκαλυφθῆναι, so ist zu bemerken, daß eben dies Verbum von mehrern Dingen gebraucht wird, deren Eintreten mit der erwarteten Erscheinung Christi in Verbindung stehen soll; vom Heile der Gläubigen, wie hier, 1. Petr. I, 5. mit ausdrücklichem Beisatz ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ; vom Antichristen 2. Thess. II, 3. 6. 8.; von der Erscheinung des Messias selbst aber Luk. XVII, 30., die auch 1. Kor. I, 7. 2. Thess. I, 7. seine ἀποκάλυψις genannt wird. Es ist sonach stehender Ausdruck für alles, was jener Zeit angehört. Die Entstehung des Gebrauchs liegt entweder darin, daß ursprünglich nicht sowohl von Ereignissen die Rede war, als von Personen, die als schon seyend, aber noch nicht erschienen, also verborgen, gedacht wurden, oder auch darin, daß alles, was hierher gehörte, als im göttlichen Rath schon bestehend, und nur noch nicht ins Gebiet der Erscheinungen eingetreten, und in sofern als verborgen, und der Offenbarung bedürftig, betrachtet wurde. εἰς ἡμᾶς, in Bezug auf uns, an uns; ἡμῖν würde nur eine Offenbarung angedeutet haben, bei welcher wir zum Schauen kämen, nicht zum Genuß. Nun sagt er von den Leiden, ὅτι οὐκ ἄξια πρὸς τ. δόξαν. Daß eine Vergleichung Statt finde, lehrt der Zusammenhang und die Präposition. Es ist aber ἄξιον ursprünglich auf der Wage das, was zu ziehen im Stande ist, also das Gleichwiegende. οὐκ ἄξια τῆς δ. würde

heißen: sie kommen ihr nicht gleich, sind also geringer. Dieser Gedanke aber wäre ziemlich matt, und daher die allgemeine Erklärung: sie lassen gar keinen Vergleich zu, so unbedeutend sind sie; aber ob wohl sie sehr passend ist, auch ἄξιός τινος und ἄξιος πρός τι Verschiedenes bedeuten können, so weiß ich doch einen Beweis dafür nicht zu finden.

V. 19. An das ἀποκαλυφθῆναι und den darin enthaltenen Gedanken: diese δόξα ist jetzt noch eine verborgene, knüpft sich nun, nicht als Beweis, wie mir scheint, sondern als Erklärung die folgende Stelle an, über deren Schwierigkeiten bei allen Auslegern nur eine Stimme ist, wovon jedoch das Meiste im Worte κτίσις liegt. Fast unzählbar, und im höchsten Grade divergirend ist die Menge der Deutungen, die es erfahren hat. Mein Bemühen muß seyn, nicht sowohl diese alle zu beurtheilen, was jedoch auch geschehen soll, als vielmehr, eine eigene Ansicht festzustellen, und soviel als möglich zu begründen; eine Begründung, die jedoch nur allmählig erfolgen kann, wenn sie so beschaffen seyn soll, daß sie im Leser selbst sich frei entwickele. Es bedeutet nehmlich κτίσις eigentlich die Gründung, z. B. einer Städt, oder Kolonie; daher den Akt oder die Begebenheit der Weltgründung oder Schöpfung; völlig klar ist dies im N. T. nur oben I, 20.; minder in der Formel ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως Mark. X, 6. XIII, 19. 2. Petr. III, 4. Häufiger bezeichnet es den Begriff des geschaffenen Wesens oder Geschöpfs; so unten Vers 39. 2. Kor. V, 17. Gal. VI, 15. Kol. I, 15. Hebr. IV, 13. Off. III, 14. Das Ganze der materialen Welt heißt unwidersprechlich ἡ κτίσις Weish. XVI, 24. (minder klar V, 17. welche St. Flatt anführt), und ὕλη ἡ κτ. ib. IX, 16.; abusive die Menschheit, wie unser: die ganze Welt, und sonst κόσμος, bezeichnet πᾶσα ἡ κτ. Kol. I, 23. Mark. XVI, 15.; alles Lebendige Judith XVI, 14. Betrachten wir nun unsere Stelle, so führen die Prädikate ἀπεκδέχεται, ἐκοῦσα, συστενάζει καὶ συνωδίνει, uns zunächst auf lebende, und zwar verständige Geschöpfe; die V. 20. ff. gegebene Beschreibung aber läßt uns dieselben als beschränkt auffassen, woraus folgen würde, daß sowohl selige

Geister (Engel, an welche Triller gedacht; s. b. Wolf), als vernunftlose Wesen oder Thiere, auszuschließen, und folglich Menschen unter κτ. zu verstehen seyen. Angenommen nun, daß dies sey, so müssen diese entweder Christen seyn, oder nicht. Daß es Christen seyen, ist von Vielen angenommen worden, und zwar entweder ohne weitere Bestimmung, wie ja für P. in dem Augenblicke, da ein Mensch sich zu Christo wandte, alle frühern, nationalen oder sonstigen Merkmale verschwinden (X, 12. Gal. III, 28. VI, 15.), von Ittig, Deyling, u. A., oder als Judenchristen von Gockel u. Augusti (s. bei Flatt S. 241.), oder als Heidenchristen von Hammond, Clericus, Rösselt. Dem steht entgegen 1) die große Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit, daß κτίσις so allein gesetzt, dies bedeuten könne; denn daß P. an zwei Stellen 2. Kor. V, 17. Gal. VI, 15. den Christen dieses Prädikat beilegt, daraus folgt gar nicht, daß er sie auch schlechthin als Subjekt so nennen könne; 2) der Zusammenhang, da ja die κτίσις wiederholt den Christen entgegengesetzt wird, wenn man nicht V. 23. die ἔχοντας τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος in sehr beschränkter Bedeutung nehmen will. Können es aber überhaupt nicht Christen seyn, so können es auch weder Juden- noch Heidenchristen seyn, und es bedarf hierüber der Beweise nicht mehr, die bei Flatt, Tholuck, u. A. dagegen aufgestellt sind, so gern ich deren Richtigkeit anerkenne. Bezeichnet aber die κτίσις dennoch Menschen, so müssen dieselben entweder Heiden oder Juden seyn, oder auf ihre Abstammung gar keine Rücksicht Statt finden. Von Heiden haben es, vornehmlich gestützt auf das hebr. בְּרִיָּה, Locke, Lightfoot, Semler, Nachtigall, u. A. verstanden, aber die Unhaltbarkeit dieses Grundes, da es nicht einmal erwiesen werden könne, daß die Heiden irgendwo schlechthin so genannt werden, haben Flatt, Tholuck, u. A. genügend erwiesen, und andere von Bedeutung sind nicht da. Von Juden Cramer und Böhme; ebenfalls völlig unbeweisbar. Von der nicht christlichen Menschheit als solcher Grimm, Lang (s. bei Flatt, der diese Meinung ausführlich widerlegt; warum dies von mir nicht geschieht, wird sich gleich

zeigen); von der gesammten Menschheit überhaupt Turretin, Döderlein, Ammon, Keil, und A., und von den Alten Augustin. Mir aber scheint der Annahme, daß Menschen gemeint seyen, so sehr sie sich beim ersten Anblick zu empfehlen scheint, doch Folgendes entgegen zu stehen: 1) in den Worten, daß ἡ κτίσις ohne irgend ein Beiwort gesetzt V. 19., wo es zum ersten Male steht, wenigstens in keinem Leser die Vorstellung wecken könne, daß P. von Menschen reden wolle; man würde doch wenigstens ἡ ἄλλη κτίσις fordern müssen. Ganz anders an den oben angeführten Stellen; 2) in den Gedanken unserer Stelle selbst, daß, wenn auch V. 19. recht wohl von der Menschheit gesagt werden möge, indem sich wenigstens nicht läugnen lasse, daß P. die alsdann hier ausgesprochene Ansicht hege, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit uns nichts angeht, doch V. 20. von der Menschheit im Gegensatze gegen die Gläubigen, der doch offenbar Statt findet, keinesweges gesagt werden könne; 3) in der übrigen Lehre des Apostels, daß erstlich ein solcher Gegensatz, wie er hier zwischen der Menschheit überhaupt, und den Gläubigen gemacht wäre, nicht gut möglich ist, indem P. keinesweges der Meinung ist, daß das Verhältniß zwischen den Christen und der übrigen Menschheit immer so ungleich bleiben solle, wie er es freilich fand, sondern vielmehr, daß die gesammte Heiden- und endlich auch Judenwelt zum Glauben und zum Heil gelangen (XI, 25 f.), also auch jeder Gegensatz ganz aufhören solle; sodann aber, daß, bei Annahme dieses Gegensatzes, P. die übrige Menschheit hier nicht anders denken kann, als er sie sonst zu denken pflegt, nehmlich als unterworfen dem göttlichen Zorne, und heimgefallen durch die Sünde dem, was P. Tod nennt, also keinesweges annehmen, daß ihr ein herrliches Loos bevorstehe, wenn der Messias komme, nach seiner eigenen Lehre der Richter über Lebendige und Todte. Aus diesen Gründen habe ich mich nie entschließen können, die κτίσις als die Menschheit zu betrachten, und auch jetzt nach genommener Kenntniß von allen wichtigen Erklärungen der Stelle kann ich diese Ansicht nicht fahren lassen. Da nun die höhern Geister ohne Weiteres auszuschließen sind, so bleibt nichts übrig,

als daß P. entweder die Thierwelt meine, oder, da für diese, besonders betrachtet, auch nicht Ein entscheidendes Moment vorhanden ist, die Schöpfung überhaupt, die uns umgebende sichtbare und vernunftlose Welt, leblos und lebend, Eins wie das Andere. Und eben dies ist es, worauf ἡ κτίσις für sich allein zuerst hinführen würde, nur die Prädikate hatten uns davon abgelenkt. Freilich muß die κτίσις alsdann personificirt gedacht werden, wogegen Turr., Ammon, u. A. sich erklärt haben, da ihnen eine solche Personificirung allzuhart erscheinen wollte, kaum bei Dichtern erlaubt, geschweige denn in einem ganz unpoetischen Briefe. Dagegen wird mit Recht geantwortet, daß diese Härte gar nicht Statt finde, daß P. ja auch das Gesetz, die Sünde ꝛc. personificire, und, füge ich hinzu, den poetischen Charakter dieses Abschnitts wohl Niemand verkennen könne. Andere aus V. 21. hergenommene Einwendungen werden dort betrachtet werden, wie überhaupt von nun an alles unser Denken darauf gerichtet bleiben muß, zu erforschen, ob der von uns angenommenen Erklärung im Folgenden Etwas entgegenstehe. Hier ist nur noch zu bemerken, daß dies die Erklärung der meisten Ausleger ist, sie findet sich, hier und da etwas modificirt, bei Chrysost., Theod., Theoph., Oekum., Ambr., Erasm., Melancth., Beza, Corn. a-Lap., Balduin, Grot., Calov, S. Schmidt, Wolf, (der viele andere kennen lehrt), Carpz., Ch. Schmidt, Mosheim, Morus, Koppe, Flatt (hier sehr ausführlich S. 241 — 54.), Tholuck, Klee. Jetzt aber zur vorsichtig prüfenden Betrachtung der ganzen Stelle. ἀποκαραδοκία. Chrys. ἡ σφόδρα προσδοκία, dem viele Ausleger folgen; doch erkennen andere, z. B. Koppe, Rosenmüller, Ernesti, das Abwesen dieser Emphase an, von der auch Hesych. und Suidas nichts wissen. Auch Phil. I, 20. ist es nur Erwartung. Daß dies Erwarten hier ein sehnendes und harrendes sey, liegt nicht im Worte, sondern in der Natur der Sache. Auch ἀπεκδέχεσθαι ist nur erwarten, wie 1. Kor. I, 7. Gal. V, 5. Phil. III, 20. — Die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, die Begebenheit, in deren Verfolg die υἱοὶ τ. θ. offenbart werden, oder der

Zeitpunkt, wo dies erfolgt. Nach des Ap. eigenem Ausdruck ist jetzt ihr Leben mit Christus in Gott verborgen (Kol. III, 3.), was nur diesen Sinn haben kann: eben so wie Christi Herrlichkeit und Majestät noch nicht offenbart, sondern in ein Dunkel verborgen sey, so sey auch die Herrlichkeit der Kinder Gottes ihnen zwar von Gott und bei Gott bestimmt und bereitet, aber noch nicht in die Erscheinung und Wirklichkeit eingetreten; wenn aber Christus in seiner ganzen Herrlichkeit der Welt erscheinen wird, dann wird auch ihre neue Herrlichkeit offenbar werden, daß alle Welt wird schauen können, wie herrliche Dinge Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, und seine Kinder sind. (Kol. III, 4. 1. Kor. II, 9.). So wie nun jenes eine ἀποκάλυψις χριστοῦ ist (V. 18.), so dieses eine ἀποκ. τ. υἱῶν τ. θεοῦ. Daß sich nun die sichtbare Welt nach derselben sehne, kann P. nur unter der Voraussetzung sagen, daß sie auch für diese mit einer erfreulichen Veränderung verbunden seyn werde; aber warum er dies nicht denken solle, ist nicht abzusehen, da doch gewiß auch P. einen neuen Himmel und eine neue Erde (2. Petr. III, 13. Jesaias LXV, 17.) erwartete, d. h. eine schönere und bessere Beschaffenheit der materialen Welt als Folge der Wiederbringung aller Dinge. So findet sich wenigstens V. 19. nichts, was unserer Erklärung entgegenstände.

V. 20. giebt den Grund an, warum die κτίσις harre, nehmlich die Unterworfenheit unter die ματαιότης. Unter dieser verstehn Chrys. (φθαρτὴ γέγονε), Theod., Theoph., Oek., Grot., und die meisten Ausleger Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, wie auch V. 21. bestätigt; Erasmus: frustratio, das fruchtlose Streben sich eine Art von Unsterblichkeit zu verschaffen; Andere, Anhänger von verschiedenen Deutungen der κτίσις, finden den Begriff des Elendes darin, z. B. Ch. Schmidt, Koppe, Cramer. Bei andern fangen die sonderbaren Auffassungen jener ihre Frucht zu tragen an; so will Carpzov, es soll abusus seyn, und zwar vornehmlich zum Götzendienst, Semler findet den Götzendienst selbst, und Böhme den vergeblichen Cultus der Juden, der zur δικαιοσύνη nicht führen kann, darin. Schon diese Erklärungen allein

können die gewöhnliche Auslegung, die zu keiner solchen nöthigt, empfehlen. Ὑπετάγη. Vielleicht erwartete hier Jemand eher ὑποτέταχται, wodurch der Zustand der Unterworfenheit ausgedrückt werden würde, während der Aorist ihr Eintreten andeutet. Es möchte auch möglich seyn, dies als Tempus-Verwechselung zu entschuldigen; aber — kann er nicht mit Absicht den Aorist gebraucht haben, um darauf hinzudeuten, daß die Unterwerfung nicht bloßer Zustand, sondern einmal geschehen sey? Mußte nicht P. fast die Ansicht haben, die Welt sey ursprünglich der Vergänglichkeit nicht so unterworfen gewesen, sondern erst mit dem Eintritte der Sünde und des Todes in die Menschheit habe Gott die Hinfälligkeit über sie verhängt, zur Strafe für die Menschen? Wenigstens mit dem, was sonst im Alterthum über den ersten herrlichen Zustand der Welt und Menschheit geglaubt wurde, desgleichen mit der mosaischen Erzählung von Verfluchung der Erde nach dem Fall der ersten Menschen stimmte dies wohl überein. Auch in dem Beisatze οὐχ ἑκοῦσα κ. τ. λ. scheint eine Hindeutung darauf zu liegen. Eben so haben Chrysost., Aug., und mehrere ältere Theologen die Sache aufgefaßt. Die Worte οὐχ ἑκοῦσα — ὑποτάξαντα werden in den Ausgaben als Parenthese bezeichnet, und, obwohl Heumann sich über Schöttgen dieser Bezeichnung wegen beschwert, haben sie doch wirklich ein ganz parenthetisches Ansehen. ὁ ὑποτάξας ist Gott, und διὰ τ. ὑπ. hat den Sinn: darum, weil Gott sie der ματ. unterworfen hat, vermöge seines Willens und seiner Macht. Nach Capellus dagegen ist es Adam, nach Hammond, Locke, der Teufel, und nach Semler Kaiser Nero! Alles Früchte der falschen Deutung von κτίσις.

V. 21. Nimmt man die letzten Worte parenthetisch, so wird man die nächsten ἐπ' ἐλπίδι durchaus mit ὑπετάγη zu verbinden haben, was aber auch sonst überhaupt rathsamer erscheint als mit ὑποτάξαντα, obwohl auch dies seine Freunde gefunden hat, z. B. Chr. Schmidt; auf Hoffnung, vgl. IV, 18. Die folgenden: ὅτι καὶ αὐτὴ κ. τ. λ. werden von Beza und fast allen Neuen als Objektssatz gefaßt und mit

ἐπ' ἐλπ. verbunden; dann geht die Personifikation bis dahin, daß der κτίσις auch eine Hoffnung beigelegt wird, während, wenn man mit einigen Alten, Luther, Heumann, Chr. Schmidt, Morus, die Partikel caussal faßt, die Hoffnung sich auch in andern Subjekten befinden kann, obwohl ihr Inhalt auch dann in diesen Worten ausgesprochen ist. Ersteres erscheint, besonders wegen V. 22., vorzüglicher. καὶ αὐτὴ — φθορᾶς. Auch die κτ. selbst (auch sogar die κτ.) wird frei werden von der δ. τ. φθ. φθορά, Vernichtung (Gal. VI, 8. Kol. II, 22.), Vergänglichkeit (1. Kor. XV, 42. 50.), δουλεία τῆς φθ. also eben der Zustand, welchen Vers 20. andeutete, daß die κτίσις der ματαιότης unterworfen ist. Es versteht sich, daß Jeder hier erklärt, wie die Auffassung des Bisherigen es mit sich bringt. Wir, um keinen Punkt ungeprüft zu lassen, fragen hier nochmals, ob κτίσις Menschen bedeuten könne? Christen, ist die Antwort, auf keinen Fall, denn diese werden ja als υἱοὶ τ. θ. entgegengestellt. Aber Nichtchristen? Auch nicht; denn auch hier gilt wieder, wie oben, daß nur Eins von Zweien möglich sey, entweder sie bleiben getrennt von Christo, dann haben sie bei Christi Wiederkunft nur das Gericht und die Verdammniß zu erwarten, denn für die Menschheit ist kein Heil ohne ihn; oder sie werden zu ihm bekehrt; dann findet kein Gegensatz mehr Statt, sie werden selbst υἱοὶ τ. θ.; und doch wird gerade hier derselbe am stärksten hervorgehoben durch καὶ αὐτή. In keinem Falle also haben wirs auch hier mit Menschen zu thun. Für die Thierwelt allein ist nichts Entscheidendes vorhanden. So bleibt auch hier nur die sichtbare Schöpfung überhaupt übrig; und von dieser mußte P. fast sagen, was er hier sagt. Kaum denkbar ist, daß er angenommen habe, die Außendinge, mit denen seine Auferstandenen und Verherrlichten doch nothwendig in beständiger Berührung bleiben müssen, werden nach der Erneuerung noch eben so hinfällig und unaufhörlich veränderlich, eben so durchwühlt von widerstreitenden und zerstörenden Gewalten seyn, wie jetzt; im Gegentheil, auch den künftigen Aufenthalt und die Umgebungen der Unsterblichen mußte er möglichst schön denken, möglichst

angemeſſen ihrem eigenen Zuſtande, denn nur dadurch würde ein Bild vollkommener Seligkeit erzielt. Wir dürfen daher behaupten, P. lehre ein Aufhören der Vergänglichkeit und Eintreten eines dauerhaften, unvergänglichen Zuſtandes auch für die uns umringende Außenwelt. — Doch nicht nur von der negativen, ſondern auch von der affirmativen Seite ſtellt er die Befreiung dar in dem Beiſatz εἰς τὴν ἐλευθ. — θεοῦ. Hier iſt die natürlichſte und gewöhnlichſte Anſicht, daß der Zuſtand bezeichnet werde, in welchen die κτίσις aus der δουλ. τ. φθ. übergehen ſoll; ſie findet ſich bei verſchiedenen Auffaſſungen der κτίσις. Weil aber Manchen im Gedanken eine Unrichtigkeit, ja Unmöglichkeit zu liegen geſchienen hat, ſo ſind außer andern Verſuchen, auch verſchiedene Deutungen der Präpoſ. unternommen worden; ſie ſoll für ἐν ſtehen, und bloße Andeutung der Zeit enthalten: zu der Zeit, wo die ἐλ. τ. δόξ. Statt finden wird. So Grotius, Heumann, Carpzov, Erneſti, Roſenmüller. Obwohl aber nicht nur εἰς wirklich ſtatt ἐν vorkommt, ſo daß man dies nicht gerade mit Tholuck ſprachwidrig nennen kann, ſondern auch εἰς ſelbſt temporale Bedeutung hat: auf die Zeit — —, ſo liegt doch dieſe Erklärung zu fern, um ohne Noth angenommen werden zu können. Flatt, durch die bisher angeführten Erklärungen, wie es ſcheint, nicht befriedigt, bringt eine dritte bei, wornach εἰς final, und der Sinn dieſer ſeyn ſoll: damit die ἐλ. τ. δόξης für die Kinder Gottes eintrete. Doch iſt auch dieſe zu gezwungen, um den Vorzug eher zu verdienen, als die erſte verworfen werden muß. — Nun wird ferner von Mehrern ἐλευθερία τῆς δόξης in Eins verbunden, wodurch der Genitiv adjektiviſch wird, und wir den Begriff einer herrlichen Freiheit erhalten, wie's Luther überſetzt; mit ihm Morus, Böhme, Roſenm., Tholuck. Zeigt dann der Genit. den Beſitzer an, ſo ſey dieſe Freiheit was ſie wolle, immer wird man zugeſtehen müſſen, zu derſelben als die Kinder Gottes könne die Außenwelt nicht gelangen. Dies iſt nur Weſen von gleicher Art und Würde möglich, weder lebloſen noch vernunftloſen. Soll alſo vielleicht κτίσις doch eine Bezeichnung von Menſchen (denn höhere Weſen

haben die ἐλευθερία schon) enthalten? Ich glaube deswegen nicht. Fragen wir, in was wir denn die herrliche Freiheit ſuchen ſollen? ſo iſt vor allem klar, die Freiheit, welche P. ſonſt den Chriſten, alſo den Kindern Gottes, beilegt, nehmlich die ſittliche, von allem, was eigene Luſt oder fremde Satzung als Geſetz auflegen mag (2. Kor. III, 17. Gal. V, 1.), kann er hier nicht meinen, denn erſtlich iſt hier gar nicht der Ort, von ihr zu reden, ſondern der ganze Zuſammenhang fordert Erwähnung ihrer δόξα, welche bei dieſer Verbindung ganz in den Schatten tritt, ſodann auch der Gegenſatz δουλεία τῆς φθ. und ἐλευθερία τ. δ. erlaubt den Gedanken an jene ſittliche Freiheit nicht; abgeſehen auch davon, daß dieſe Freiheit ſetzt ſchon Eigenthum der K. G. iſt. Iſt alſo ἐλ. τ. δ. zu verbinden, ſo muß darunter die künftige Seligkeit derſelben verſtanden werden. Doch hier iſt erſtlich zu fragen, warum er dieſelbe ἐλευθερίαν nenne? Wollte man aber auch dies mit dem Gegenſatze entſchuldigen, ſo entſteht doch die zweite Frage, wie er von der κτίσις dies behaupten könne? Nimmt man dieſe von der ſichtbaren Schöpfung um uns her, ſo bleibt die obige Behauptung ſtehn, es könne dieſelbe zur gleichen Seligkeit mit der K. G. nicht gelangen. Aber in ihrer Art doch, werden mit Calvin (suo modo) Koppe, Flatt, Thoduck, Klee, antworten, eine der herrlichen Freiheit der K. G. ähnliche Freiheit ſoll ihr werden. Den Satz kann man als pauliniſch zugeben, aber in den Worten liegt doch dann eine faſt zu groſſe Prägnanz und Ueberfüllung. Will man aber κτίσις von der nicht chriſtlichen Menſchheit verſtehen, ſo iſt nur Eins von Zweien möglich: entweder es ſoll dies auf demſelben Wege geſchehen, wie mit dem chriſtlichen Theile derſelben; dann verſchwindet abermals der Gegenſatz, indem die κτίσις dann ſelbſt zu K. G. wird, und P. drückt ſich verkehrt aus; oder auf einem andern; dann widerſpricht er ſich ſelbſt, indem er zwei Wege zum Heil annimmt. Hieraus ſcheint zu folgen, daß weder in dieſen Worten ein Argument liegen könne, die κτίσις von der Menſchheit im Gegenſatz gegen die Chriſtenheit zu faſſen, noch die Verbindung von ἐλ. τ. δ. als herrliche Freiheit richtig

ſey. Eben ſo wenig würde gewonnen werden, wenn man mit Koppe durch ἐλ. καὶ δόξα erklären wollte, denn es bleiben dabei die hier bemerkten Schwierigkeiten ſämmtlich. Demnach iſt eine andere Erklärung aufzuſuchen. Nun muß, ſobald die vorige Verbindung nicht mehr Statt findet, ἡ δόξα τῶν τ. θ. verbunden werden, und dies giebt uns die, wie mir ſcheint, durch den Zuſammenhang geforderte und V. 18. ſchon angeregte Vorſtellung von dem herrlichen, majeſtätiſchen und ſeligen Zuſtande der K. G., welcher dereinſt eintreten ſoll. Der Genitiv aber iſt von ἐλευθερίαν abhängig zu machen, und die Frage, was für ein Verhältniß dadurch bezeichnet ſey? Wir wiſſen aber 1) daß ein Gegenſatz gegen die δουλεία erfordert wird, in welcher die κτίσις ſich bis jetzt befindet; 2) daß wir dieſen in einer Beziehung zur δόξα der K. G. zu denken haben. Behielten wir nun die bisher allenthalben als genügend befundene Bedeutung von κτίσις bei, und ſetzten zuerſt, wie man in mathematiſcher Analyſe thut, einen ganz allgemeinen Ausdruck, ſo glaube ich, wird Niemand läugnen, daß P. hätte ſagen können: ἡ κτίσις ἐλευθερωθεῖσα κατασταθήσεται εἰς ἕξιν προσήκουσαν τῇ δόξῃ τ. τ. θεοῦ, ſie wird, befreit von der jetzigen Unterworfenheit in einen ſolchen Zuſtand verſetzt werden, wie er der δόξα der K. G. angemeſſen iſt. Nun werden dieſe zwei Glieder in ein einziges zuſammen gezogen, was den Erfolg hat, daß anſtatt ἐλευθερωθεῖσα κατασταθήσεται nur das Eine Verbum ἐλευθερωθήσεται geſetzt wird, eine im Griech. ja ungemein häufige Kürze; dies gäbe den Satz: ἡ κτ. ἐλευθ. εἰς ἕξιν κ. τ. λ. Weiter aber verbinden nicht nur die Griechen bekanntlich ſehr gern in Einem Satze Verbum und Subſtantivum Eines Stammes, und auch P. hat dergleichen (Gal. V, 1: τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς χριστὸς ἠλευθέρωσε, wo auch ſtehen könnte εἰς ἣν —), ſondern es ſteht auch der δουλεία nichts als ἐλευθερία entgegen; wollte alſo P. jene ἕξις beſtimmter ausdrücken, ſo mußte er faſt ſagen εἰς ἐλευθ. τὴν προσήκ. κ. τ. λ. Dieſe Verbindung aber: eine der δόξα der K. G. angemeſſene Freiheit, kann meines Erachtens bei der faſt grenzenloſen Weite der Bed. des Genit. auch durch ἐλευθ. τῆς

δόξης ausgedrükt werden. Kann diese Erklärung Statt finden, so ist der Sinn des ganzen Verses: Auch die sichtbare Schöpfung wird dereinst von ihrer jetzigen Vergänglichkeit befreit und in einen Zustand versetzt werden, wie er der Herrlichkeit der K. G. angemessen ist. Gegen diesen Sinn (auf den auch Ch. Schmidt gekommen war) ist nichts einzuwenden; sollte aber die Grammatik denselben gar nicht erlauben, so würde man sich an die Erklärung halten müssen, welche oben von Koppe, Tholuck, u. A. mitgetheilt wurde. Die hier von P. vorgetragene Ansicht findet sich sonst nicht mehr bei ihm vor, kann auch vielleicht manchen Widerspruch der Dogmatiker und Metaphysiker zu erdulden haben, bleibt aber immer schön und erhaben. Durch die menschliche Versunkenheit auch die Außenwelt gedrückt, entbehrend der Vollkommenheit, die sie besitzen könnte; und gleichsam seufzend unter ihrer Last; aber bestimmt zu schönerm Loose, sobald nur die Menschheit ihrer Erlösung wird theilhaft geworden seyn.

V. 22. 23. Hier ist V. 22. im Grunde eine bloße Wiederholung des bereits Gesagten, erhält aber durch das vorangestellte οἴδαμεν γὰρ den Charakter einer Bestätigung. Es ist ja eine bekannte Sache, sagt er, und beruft sich damit, wie es scheint, nicht sowohl auf jüdische Dogmen, als vielmehr auf die allgemeine Erfahrung von dem gedrückten unvollkommenen Zustande der Außenwelt, und ihrem Streben nach vollkommenerm Seyn. Ob in συστενάζειν und ἀνωδίνειν die Präposition ihre eigentliche Bedeutung habe, oder nicht, läßt sich kaum entscheiden. Die Meinungen sind getheilt; Einige, worunter Tholuck, meinen, das (figürlich genommene) Seufzen finde mit uns Statt. Dies müßte dann heißen: mit den Gläubigen, ist aber wegen Vers 23. am unwahrscheinlichsten. Andere, Beza, Heum., Rosenm., Flatt, Klee, denken an ein Zusammenseufzen, was sich eher annehmen ließe; noch Andere, Semler, Chr. Schmidt, Cramer, Ernesti, nehmen die Präp. als bloße Verstärkung der Bedeutung, und dies ist vielleicht das Wahrscheinlichste. Ὠδίνειν eig. Geburtswehen haben, und dies Bild ist festzuhalten; die Schöpfung

Geister (Engel, an welche Triller gedacht; s. b. Wolf), als vernunftlose Wesen oder Thiere, auszuschließen, und folglich Menschen unter κτ. zu verstehen seyen. Angenommen nun, daß dies sey, so müssen diese entweder Christen seyn, oder nicht. Daß es Christen seyen, ist von Vielen angenommen worden, und zwar entweder ohne weitere Bestimmung, wie ja für P. in dem Augenblicke, da ein Mensch sich zu Christo wandte, alle frühern, nationalen oder sonstigen Merkmale verschwinden (X, 12. Gal. III, 28. VI, 15.), von Ittig, Deyling, u. A., oder als Judenchristen von Gockel u. Augusti (s. bei Flatt S. 241.), oder als Heidenchristen von Hammond, Clericus, Rösselt. Dem steht entgegen 1) die große Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit, daß κτίσις so allein gesetzt, dies bedeuten könne; denn daß P. an zwei Stellen 2. Kor. V, 17. Gal. VI, 15. den Christen dieses Prädikat beilegt, daraus folgt gar nicht, daß er sie auch schlechthin als Subjekt so nennen könne; 2) der Zusammenhang, da ja die κτίσις wiederholt den Christen entgegengesetzt wird, wenn man nicht V. 23. die ἔχοντας τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος in sehr beschränkter Bedeutung nehmen will. Können es aber überhaupt nicht Christen seyn, so können es auch weder Juden- noch Heidenchristen seyn, und es bedarf hierüber der Beweise nicht mehr, die bei Flatt, Tholuck, u. A. dagegen aufgestellt sind, so gern ich deren Richtigkeit anerkenne. Bezeichnet aber die κτίσις dennoch Menschen, so müssen dieselben entweder Heiden oder Juden seyn, oder auf ihre Abstammung gar keine Rücksicht Statt finden. Von Heiden haben es, vornehmlich gestützt auf das hebr. בְּרִיָּה, Locke, Lightfoot, Semler, Nachtigall, u. A. verstanden, aber die Unhaltbarkeit dieses Grundes, da es nicht einmal erwiesen werden könne, daß die Heiden irgendwo schlechthin so genannt werden, haben Flatt, Tholuck, u. A. genügend erwiesen, und andere von Bedeutung sind nicht da. Von Juden Cramer und Böhme; ebenfalls völlig unbeweisbar. Von der nicht christlichen Menschheit als solcher Grimm, Lang (s. bei Flatt, der diese Meinung ausführlich widerlegt; warum dies von mir nicht geschieht, wird sich gleich

zeigen); von der gesammten Menschheit überhaupt Turretin, Döderlein, Ammon, Keil, und A., und von den Alten Augustin. Mir aber scheint der Annahme, daß Menschen gemeint seyen, so sehr sie sich beim ersten Anblick zu empfehlen scheint, doch Folgendes entgegen zu stehen: 1) in den Worten, daß ἡ κτίσις ohne irgend ein Beiwort gesetzt V. 19., wo es zum ersten Male steht, wenigstens in keinem Leser die Vorstellung wecken könne, daß P. von Menschen reden wolle; man würde doch wenigstens ἡ ἄλλη κτίσις fordern müssen. Ganz anders an den oben angeführten Stellen; 2) in den Gedanken unserer Stelle selbst, daß, wenn auch V. 19. recht wohl von der Menschheit gesagt werden möge, indem sich wenigstens nicht läugnen lasse, daß P. die alsdann hier ausgesprochene Ansicht hege, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit uns nichts angeht, doch V. 20. von der Menschheit im Gegensatze gegen die Gläubigen, der doch offenbar Statt findet, keinesweges gesagt werden könne; 3) in der übrigen Lehre des Apostels, daß erstlich ein solcher Gegensatz, wie er hier zwischen der Menschheit überhaupt, und den Gläubigen gemacht wäre, nicht gut möglich ist, indem P. keinesweges der Meinung ist, daß das Verhältniß zwischen den Christen und der übrigen Menschheit immer so ungleich bleiben solle, wie er es freilich fand, sondern vielmehr, daß die gesammte Heiden- und endlich auch Judenwelt zum Glauben und zum Heil gelangen (XI, 25 f.), also auch jeder Gegensatz ganz aufhören solle; sodann aber, daß, bei Annahme dieses Gegensatzes, P. die übrige Menschheit hier nicht anders denken kann, als er sie sonst zu denken pflegt, nehmlich als unterworfen dem göttlichen Zorne, und heimgefallen durch die Sünde dem, was P. Tod nennt, also keinesweges annehmen, daß ihr ein herrliches Loos bevorstehe, wenn der Messias komme, nach seiner eigenen Lehre der Richter über Lebendige und Todte. Aus diesen Gründen habe ich mich nie entschließen können, die κτίσις als die Menschheit zu betrachten, und auch jetzt nach genommener Kenntniß von allen wichtigen Erklärungen der Stelle kann ich diese Ansicht nicht fahren lassen. Da nun die höhern Geister ohne Weiteres auszuschließen sind, so bleibt nichts übrig,

als daß P. entweder die Thierwelt meine, oder, da für dieſe, beſonders betrachtet, auch nicht Ein entſcheidendes Moment vorhanden iſt, die Schöpfung überhaupt, die uns umgebende ſichtbare und vernunftloſe Welt, leblos und lebend, Eins wie das Andere. Und eben dies iſt es, worauf ἡ κτίσις für ſich allein zuerſt hinführen würde, nur die Prädikate hatten uns davon abgelenkt. Freilich muß die κτίσις alsdann perſonificirt gedacht werden, wogegen Turr., Ammon, u. A. ſich erklärt haben, da ihnen eine ſolche Perſonificirung allzuhart erſcheinen wollte, kaum bei Dichtern erlaubt, geſchweige denn in einem ganz unpoetiſchen Briefe. Dagegen wird mit Recht geantwortet, daß dieſe Härte gar nicht Statt finde, daß P. ja auch das Geſetz, die Sünde ꝛc. perſonificire, und, füge ich hinzu, den poetiſchen Charakter dieſes Abſchnitts wohl Niemand verkennen könne. Andere aus V. 21. hergenommene Einwendungen werden dort betrachtet werden, wie überhaupt von nun an alles unſer Denken darauf gerichtet bleiben muß, zu erforſchen, ob der von uns angenommenen Erklärung im Folgenden Etwas entgegenſtehe. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß dies die Erklärung der meiſten Ausleger iſt, ſie findet ſich, hier und da etwas modificirt, bei Chryſoſt., Theod., Theoph., Oekum., Ambr., Erasm., Melanchth., Beza, Corn. a-Lap., Balduin, Grot., Calov, S. Schmidt, Wolf, (der viele andere kennen lehrt), Carpz., Ch. Schmidt, Mosheim, Morus, Koppe, Flatt (hier ſehr ausführlich S. 241 — 54.), Tholuck, Klee. Jetzt aber zur vorſichtig prüfenden Betrachtung der ganzen Stelle. ἀποκαραδοκία. Chryſ. ἡ σφόδρα προσδοκία, dem viele Ausleger folgen; doch erkennen andere, z. B. Koppe, Roſenmüller, Erneſti, das Abweſen dieſer Emphaſe an, von der auch Heſych. und Suidas nichts wiſſen. Auch Phil. I, 20. iſt es nur Erwartung. Daß dies Erwarten hier ein ſehnendes und harrendes ſey, liegt nicht im Worte, ſondern in der Natur der Sache. Auch ἀπεκδέχεσθαι iſt nur erwarten, wie 1. Kor. I, 7. Gal. V, 5. Phil. III, 20. — Die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, die Begebenheit, in deren Verfolg die υἱοὶ τ. θ. offenbart werden, oder der

Zeitpunkt, wo dies erfolgt. Nach des Ap. eigenem Ausdruck ist jetzt ihr Leben mit Christus in Gott verborgen (Kol. III, 3.), was nur diesen Sinn haben kann: eben so wie Christi Herrlichkeit und Majestät noch nicht offenbart, sondern in ein Dunkel verborgen sey, so sey auch die Herrlichkeit der Kinder Gottes ihnen zwar von Gott und bei Gott bestimmt und bereitet, aber noch nicht in die Erscheinung und Wirklichkeit eingetreten; wenn aber Christus in seiner ganzen Herrlichkeit der Welt erscheinen wird, dann wird auch ihre neue Herrlichkeit offenbar werden, daß alle Welt wird schauen können, wie herrliche Dinge Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, und seine Kinder sind. (Kol. III, 4. 1. Kor. II, 9.). So wie nun jenes eine ἀποκάλυψις χριστοῦ ist (V. 18.), so dieses eine ἀποκ. τ. υἱῶν τ. θεοῦ. Daß sich nun die sichtbare Welt nach derselben sehne, kann P. nur unter der Voraussetzung sagen, daß sie auch für diese mit einer erfreulichen Veränderung verbunden seyn werde; aber warum er dies nicht denken solle, ist nicht abzusehen, da doch gewiß auch P. einen neuen Himmel und eine neue Erde (2. Petr. III, 13. Jesaias LXV, 17.) erwartete, d. h. eine schönere und bessere Beschaffenheit der materialen Welt als Folge der Wiederbringung aller Dinge. So findet sich wenigstens V. 19. nichts, was unserer Erklärung entgegenstände.

V. 20. giebt den Grund an, warum die κτίσις harre, nehmlich die Unterworfenheit unter die ματαιότης. Unter dieser verstehn Chrys. (φθαρτὴ γέγονε), Theod., Theoph., Oek., Grot., und die meisten Ausleger Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, wie auch V. 21. bestätigt; Erasmus: frustratio, das fruchtlose Streben sich eine Art von Unsterblichkeit zu verschaffen; Andere, Anhänger von verschiedenen Deutungen der κτίσις, finden den Begriff des Elendes darin, z. B. Ch. Schmidt, Koppe, Cramer. Bei andern fangen die sonderbaren Auffassungen jener ihre Frucht zu tragen an; so will Carpzov, es soll abusus seyn, und zwar vornehmlich zum Götzendienst, Semler findet den Götzendienst selbst, und Böhme den vergeblichen Cultus der Juden, der zur δικαιοσύνη nicht führen kann, darin. Schon diese Erklärungen allein

können die gewöhnliche Auslegung, die zu keiner solchen nöthigt, empfehlen. Ὑπετάγη. Vielleicht erwartete hier Jemand eher ὑποτέτακται, wodurch der Zustand der Unterworfenheit ausgedrückt werden würde, während der Aorist ihr Eintreten andeutet. Es möchte auch möglich seyn, dies als Tempus-Verwechselung zu entschuldigen; aber — kann er nicht mit Absicht den Aorist gebraucht haben, um darauf hinzudeuten, daß die Unterwerfung nicht bloßer Zustand, sondern einmal geschehen sey? Mußte nicht P. fast die Ansicht haben, die Welt sey ursprünglich der Vergänglichkeit nicht so unterworfen gewesen, sondern erst mit dem Eintritte der Sünde und des Todes in die Menschheit habe Gott die Hinfälligkeit über sie verhängt, zur Strafe für die Menschen? Wenigstens mit dem, was sonst im Alterthum über den ersten herrlichen Zustand der Welt und Menschheit geglaubt wurde, desgleichen mit der mosaischen Erzählung von Verfluchung der Erde nach dem Fall der ersten Menschen stimmte dies wohl überein. Auch in dem Beisatze οὐχ ἑκοῦσα κ. τ. λ. scheint eine Hindeutung darauf zu liegen. Eben so haben Chrysost., Aug., und mehrere ältere Theologen die Sache aufgefaßt. Die Worte οὐχ ἑκοῦσα — ὑποτάξαντα werden in den Ausgaben als Parenthese bezeichnet, und, obwohl Heumann sich über Schöttgen dieser Bezeichnung wegen beschwert, haben sie doch wirklich ein ganz parenthetisches Ansehen. ὁ ὑποτάξας ist Gott, und διὰ τ. ὑπ. hat den Sinn: darum, weil Gott sie der ματ. unterworfen hat, vermöge seines Willens und seiner Macht. Nach Capellus dagegen ist es Adam, nach Hammond, Locke, der Teufel, und nach Semler Kaiser Nero! Alles Früchte der falschen Deutung von κτίσις.

V. 21. Nimmt man die letzten Worte parenthetisch, so wird man die nächsten ἐπ' ἐλπίδι durchaus mit ὑπετάγη zu verbinden haben, was aber auch sonst überhaupt rathsamer erscheint als mit ὑποτάξαντα, obwohl auch dies seine Freunde gefunden hat, z. B. Chr. Schmidt; auf Hoffnung, vgl. IV, 18. Die folgenden: ὅτι καὶ αὐτὴ κ. τ. λ. werden von Beza und fast allen Neuen als Objektssatz gefaßt und mit

ἐπ' ἐλπ. verbunden; dann geht die Personifikation bis dahin, daß der κτίσις auch eine Hoffnung beigelegt wird, während, wenn man mit einigen Alten, Luther, Heumann, Chr. Schmidt, Morus, die Partikel causal faßt, die Hoffnung sich auch in andern Subjekten befinden kann, obwohl ihr Inhalt auch dann in diesen Worten ausgesprochen ist. Ersteres erscheint, besonders wegen V. 22., vorzüglicher. καὶ αὐτὴ — φθορᾶς. Auch die κτ. selbst (auch sogar die κτ.) wird frei werden von der δ. τ. φθ. φθορά, Vernichtung (Gal. VI, 8. Kol. II, 22.), Vergänglichkeit (1. Kor. XV, 42. 50.), δουλεία τῆς φθ. also eben der Zustand, welchen Vers 20. andeutete, daß die κτίσις der ματαιότης unterworfen ist. Es versteht sich, daß Jeder hier erklärt, wie die Auffassung des Bisherigen es mit sich bringt. Wir, um keinen Punkt ungeprüft zu lassen, fragen hier nochmals, ob κτίσις Menschen bedeuten könne? Christen, ist die Antwort, auf keinen Fall, denn diese werden ja als υἱοὶ τ. θ. entgegengestellt. Aber Nichtchristen? Auch nicht; denn auch hier gilt wieder, wie oben, daß nur Eins von Zweien möglich sey, entweder sie bleiben getrennt von Christo, dann haben sie bei Christi Wiederkunft nur das Gericht und die Verdammniß zu erwarten, denn für die Menschheit ist kein Heil ohne ihn; oder sie werden zu ihm bekehrt; dann findet kein Gegensatz mehr Statt, sie werden selbst υἱοὶ τ. θ.; und doch wird gerade hier derselbe am stärksten hervorgehoben durch καὶ αὐτή. In keinem Falle also haben wirs auch hier mit Menschen zu thun. Für die Thierwelt allein ist nichts Entscheidendes vorhanden. So bleibt auch hier nur die sichtbare Schöpfung überhaupt übrig; und von dieser mußte P. fast sagen, was er hier sagt. Kaum denkbar ist, daß er angenommen habe, die Außendinge, mit denen seine Auferstandenen und Verherrlichten doch nothwendig in beständiger Berührung bleiben müssen, werden nach der Erneuerung noch eben so hinfällig und unaufhörlich veränderlich, eben so durchwühlt von widerstreitenden und zerstörenden Gewalten seyn, wie jetzt; im Gegentheil, auch den künftigen Aufenthalt und die Umgebungen der Unsterblichen mußte er möglichst schön denken, möglichst

angemessen ihrem eigenen Zustande, denn nur dadurch würde ein Bild vollkommener Seligkeit erzielt. Wir dürfen daher behaupten, P. lehre ein Aufhören der Vergänglichkeit und Eintreten eines dauerhaften, unvergänglichen Zustandes auch für die uns umringende Außenwelt. — Doch nicht nur von der negativen, sondern auch von der affirmativen Seite stellt er die Befreiung dar in dem Beisatz εἰς τὴν ἐλευθ. — θεοῦ. Hier ist die natürlichste und gewöhnlichste Ansicht, daß der Zustand bezeichnet werde, in welchen die κτίσις aus der δουλ. τ. φθ. übergehen soll; sie findet sich bei verschiedenen Auffassungen der κτίσις. Weil aber Manchen im Gedanken eine Unrichtigkeit, ja Unmöglichkeit zu liegen geschienen hat, so sind außer andern Versuchen, auch verschiedene Deutungen der Präpos. unternommen worden; sie soll für ἐν stehen, und bloße Andeutung der Zeit enthalten: zu der Zeit, wo die ἐλ. τ. δόξ. Statt finden wird. So Grotius, Heumann, Carpzov, Ernesti, Rosenmüller. Obwohl aber nicht nur εἰς wirklich statt ἐν vorkommt, so daß man dies nicht gerade mit Tholuck sprachwidrig nennen kann, sondern auch εἰς selbst temporale Bedeutung hat: auf die Zeit — —, so liegt doch diese Erklärung zu fern, um ohne Noth angenommen werden zu können. Flatt, durch die bisher angeführten Erklärungen, wie es scheint, nicht befriedigt, bringt eine dritte bei, wornach εἰς final, und der Sinn dieser seyn soll: damit die ἐλ. τ. δόξης für die Kinder Gottes eintrete. Doch ist auch diese zu gezwungen, um den Vorzug eher zu verdienen, als die erste verworfen werden muß. — Nun wird ferner von Mehrern ἐλευθερία τῆς δόξης in Eins verbunden, wodurch der Genitiv adjektivisch wird, und wir den Begriff einer herrlichen Freiheit erhalten, wie's Luther übersetzt; mit ihm Morus, Böhme, Rosenm., Tholuck. Zeigt dann der Genit. den Besitzer an, so sey diese Freiheit was sie wolle, immer wird man zugestehen müssen, zu derselben als die Kinder Gottes könne die Außenwelt nicht gelangen. Dies ist nur Wesen von gleicher Art und Würde möglich, weder leblosen noch vernunftlosen. Soll also vielleicht κτίσις doch eine Bezeichnung von Menschen (denn höhere Wesen

haben die ἐλευθερία schon) enthalten? Ich glaube demnach nicht. Fragen wir, in was wir denn die herrliche Freiheit ſuchen ſollen? ſo iſt vor allem klar, die Freiheit, welche P. ſonſt den Chriſten, alſo den Kindern Gottes, beilegt, nehmlich die ſittliche, von allem, was eigene Luſt oder fremde Satzung als Geſetz auflegen mag (2. Kor. III, 17. Gal. V, 1.), kann er hier nicht meinen, denn erſtlich iſt hier gar nicht der Ort, von ihr zu reden, ſondern der ganze Zuſammenhang fordert Erwähnung ihrer. δόξα, welche bei dieſer Verbindung ganz in den Schatten tritt, ſodann auch der Gegenſatz δουλεία τῆς φθ. und ἐλευθερία τ. δ. erlaubt den Gedanken an jene ſittliche Freiheit nicht; abgeſehen auch davon, daß dieſe Freiheit jetzt ſchon Eigenthum der K. G. iſt. Iſt alſo ἐλ. τ. δ. zu verbinden, ſo muß darunter die künftige Seligkeit derſelben verſtanden werden. Doch hier iſt erſtlich zu fragen, warum er dieſelbe ἐλευθερίαν nenne? Wollte man aber auch dies mit dem Gegenſatze entſchuldigen, ſo entſteht doch die zweite Frage, wie er von der κτίσις dies behaupten könne? Nimmt man dieſe von der ſichtbaren Schöpfung um uns her, ſo bleibt die obige Behauptung ſtehn, es könne dieſelbe zur gleichen Seligkeit mit der K. G. nicht gelangen. Aber in ihrer Art doch, werden mit Calvin (suo modo) Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, antworten, eine der herrlichen Freiheit der K. G. ähnliche Freiheit ſoll ihr werden. Den Satz kann man als pauliniſch zugeben, aber in den Worten liegt doch dann eine faſt zu große Prägnanz und Ueberfüllung. Will man aber κτίσις von der nicht chriſtlichen Menſchheit verſtehen, ſo iſt nur Eins von Zweien möglich: entweder es ſoll dies auf demſelben Wege geſchehen, wie mit dem chriſtlichen Theile derſelben; dann verſchwindet abermals der Gegenſatz, indem die κτίσις dann ſelbſt zu K. G. wird, und P. drückt ſich verkehrt aus; oder auf einem andern; dann widerſpricht er ſich ſelbſt, indem er zwei Wege zum Heil annimmt. Hieraus ſcheint zu folgen, daß weder in dieſen Worten ein Argument liegen könne, die κτίσις von der Menſchheit im Gegenſatz gegen die Chriſtenheit zu faſſen, noch die Verbindung von ἐλ. τ. δ. als herrliche Freiheit richtig

ſey. Eben ſo wenig würde gewonnen werden, wenn man mit Koppe durch ἀλ. καὶ δόξα erklären wollte, denn es bleiben dabei die hier bemerkten Schwierigkeiten ſämmtlich. Demnach iſt eine andere Erklärung aufzuſuchen. Nun muß, ſobald die vorige Verbindung nicht mehr Statt findet, ἡ δόξα τῶν τ. τ. θεοῦ verbunden werden, und dies giebt uns die, wie mir ſcheint, durch den Zuſammenhang geforderte und V. 18. ſchon angeregte Vorſtellung von dem herrlichen, majeſtätiſchen und ſeligen Zuſtande der K. G., welcher dereinſt eintreten ſoll. Der Genitiv aber iſt von ἐλευθερίαν abhängig zu machen, und die Frage, was für ein Verhältniß dadurch bezeichnet ſey? Wir wiſſen aber 1) daß ein Gegenſatz gegen die δουλεία erfordert wird, in welcher die κτίσις ſich bis jetzt befindet; 2) daß wir dieſen in einer Beziehung zur δόξα der K. G. zu denken haben. Behalten wir nun die bisher allenthalben als genügend befundene Bedeutung von κτίσις bei, und ſetzen zuerſt, wie man in mathematiſcher Analyſe thut, einen ganz allgemeinen Ausdruck, ſo glaube ich, wird Niemand läugnen, daß P. hätte ſagen können: ἡ κτίσις ἐλευθερωθεῖσα καταπαυθήσεται εἰς ἕξιν προσήκουσαν τῇ δόξῃ τ. τ. θεοῦ, ſie wird, befreit von der jetzigen Unterworfenheit in einen ſolchen Zuſtand verſetzt werden, wie er der δόξα der K. G. angemeſſen iſt. Nun werden dieſe zwei Glieder in ein einziges zuſammen gezogen, was den Erfolg hat, daß anſtatt ἐλευθερωθεῖσα καταπαυθήσεται nur das Eine Verbum ἐλευθερωθήσεται geſetzt wird, eine im Griech. ja ungemein häufige Kürze; dies gäbe den Satz: ἡ κτ. ἐλευθ. εἰς ἕξιν κ. τ. λ. Weiter aber verbinden nicht nur die Griechen bekanntlich ſehr gern in Einem Satze Verbum und Subſtantivum Eines Stammes, und auch P. hat dergleichen (Gal. V, 1: τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς χριστὸς ἠλευθέρωσε, wo auch ſtehen könnte. εἰς ἣν —), ſondern es ſteht auch der δουλεία nichts als ἐλευθερία entgegen; wollte alſo P. jene ἕξις beſtimmter ausdrücken, ſo mußte er faſt ſagen εἰς ἐλευθ. τὴν προσήκ. κ. τ. λ. Dieſe Verbindung aber: eine der δόξα der K. G. angemeſſene Freiheit, kann meines Erachtens bei der faſt grenzenloſen Weite der Bed. des Genit. auch durch ἐλευθ. τῆς

δόξης ausgedrückt werden. Kann diese Erklärung Statt finden, so ist der Sinn des ganzen Verses: Auch die sichtbare Schöpfung wird dereinst von ihrer jetzigen Vergänglichkeit befreit und in einen Zustand versetzt werden, wie er der Herrlichkeit der K. G. angemessen ist. Gegen diesen Sinn (auf den auch Ch. Schmidt gekommen war) ist nichts einzuwenden; sollte aber die Grammatik denselben gar nicht erlauben, so würde man sich an die Erklärung halten müssen, welche oben von Koppe, Tholuck, u. A. mitgetheilt wurde. Die hier von P. vorgetragene Ansicht findet sich sonst nicht mehr bei ihm vor, kann auch vielleicht manchen Widerspruch der Dogmatiker und Metaphysiker zu erdulden haben, bleibt aber immer schön und erhaben. Durch die menschliche Versunkenheit auch die Außenwelt gedrückt, entbehrend der Vollkommenheit, die sie besitzen könnte, und gleichsam seufzend unter ihrer Last; aber bestimmt zu schönerm Loose, sobald nur die Menschheit ihrer Erlösung wird theilhaft geworden seyn. . . . . .

V. 22. 23. Hier ist V. 22. im Grunde eine bloße Wiederholung des bereits Gesagten, erhält aber durch das vorangestellte οἴδαμεν γάρ den Charakter einer Bestätigung. Es ist ja eine bekannte Sache, sagt er, und beruft sich damit, wie es scheint, nicht sowohl auf jüdische Dogmen, als vielmehr auf die allgemeine Erfahrung von dem gedrückten unvollkommenen Zustande der Außenwelt, und ihrem Streben nach vollkommenerm Seyn. Ob in συστενάζειν und συνωδίνειν die Präposition ihre eigentliche Bedeutung habe, oder nicht, läßt sich kaum entscheiden. Die Meinungen sind getheilt; Einige, worunter Tholuck, meinen, das (figürlich genommene) Seufzen finde mit uns Statt. Dies müßte dann heißen: mit den Gläubigen, ist aber wegen Vers 23. am unwahrscheinlichsten. Andere, Beza, Heum., Rosenm., Flatt, Klee, denken an ein Zusammenseufzen, was sich eher annehmen ließe; noch Andere, Semler, Chr. Schmidt, Cramer, Erneſti, nehmen die Präp. als bloße Verstärkung der Bedeutung, und dies ist vielleicht das Wahrscheinlichste. Ὠδίνειν eig. Geburtswehen haben, und dies Bild ist festzuhalten; die Schöpfung

wird als seufzend und wie in Wehen liegend dargestellt, und einen bessern Zustand ans Licht zu bringen; aber freilich bis jetzt noch immer nicht bis zur Geburt gediehen. So behält auch das ἄχρι τοῦ νῦν seine eigentliche Bedeutung, und ist nicht nöthig, mit Rösselt, Koppe, Rosenm., durch hoc tempore zu übersetzen. Vgl. zu V, 13. In V. 23. heben wir zuerst den Hauptsatz οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ — στενάζομεν heraus, so ist bei οὐ μόν. δ. der Satz V. 22. zu suppliren; das Subj. ἡμεῖς verstehen die meisten, besonders die neuern Ausleger von den Christen überhaupt, ohne irgend eine besondere Bestimmung, einige (Oekum., Grotius, Ittig, Deyling, u. A.) von den Aposteln allein, Clericus von den Judenchristen, Turretin von den ersten Christen des Pfingstfestes, denen sich Paulus wegen des Außerordentlichen seiner Bekehrung anschließe, Koppe von unserm Ap. allein. Der Grund aller dieser Scheidungen liegt in den Worten τὴν ἀπ. τ. πν. ἔχοντες, doch enthalten nicht allein dieselben keine Rechtigung, da sich eine Deutung finden läßt, bei welcher sie von allen Christen gelten können, sondern es würde auch eine solche Trennung dem Geiste des Ap. wenig angemessen seyn; daher wir uns der gewöhnlichern Ansicht zuversichtlich anschließen. Die das Subjekt bestimmenden Worte καὶ αὐτοὶ — καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ haben mehrere Varianten, alle in Bezug auf ἡμεῖς und dessen Stellung, und nur Eine den Sinn ein Wenig ändernd. Während nehmlich die übrigen alle, es stehe nun ἡμεῖς im Anfange oder nicht, keinen Artikel vor ἔχοντες haben, so daß wir ein wahres Participialglied mit concessivem Sinne darin erkennen müssen, hat Eine ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς οἱ — ἔχοντες αὐτοί d. h. auch wir, die wir — haben, selbst. Aber auch dieser Relativsatz steht am Ende Statt eines concessiven. Ἀπαρχή, wie die Gr. Wörterbücher zeigen, die Erstlinge, die den Göttern geopfert werden, überhaupt Alles, was man von einer Sache wegnimmt, und den Göttern weiht, ehe das Ganze zum profanen Gebrauche kommt. Eben so die Erstlingsgaben der Juden von Feldfrüchten oder Vieh. In ähnlichem Sinne Jak. I, 18. die Christen ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων τοῦ θεοῦ, gleichsam ein

geweihter Abhub der Geschöpfe Gottes; 1. Kor. XVI, 15. das Haus des Stephanas ἀπ. τῆς Ἀχαΐας, Röm. XVI, 5. Epänetos ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς χριστόν, wahrscheinlich der Erste, der gläubig geworden war, so wie Christus, als der Erstentstandene 1. Kor. XV, 20. 23. ἀπαρχὴ genannt wird. In der Verbindung ἀπ. τ. πνεύματος kann der Genit. entweder subjektiv, oder partitiv, oder statt einer Apposition gebraucht seyn. Wenn subjektiv, so sind ἀπαρχὴ τ. πν. die ersten Gaben, welche der Geist gegeben hat, entweder der Zeit nach, in dem Sinne: die wir zuerst die Gabe des Geistes empfangen haben (Cramer, Morus), wo man jedoch fragen würde, warum nicht λαβόντες oder ein anderes Part. praet. stehe, oder dem Werthe nach: die wir die vorzüglichsten Gaben d. G. besitzen (Ch. Schmidt, Rosenm.), was gesucht und fern liegend scheint; daher diese Fassung des Genit. wohl zu verwerfen ist. Wird er partitiv gefaßt, so ist der Sinn des Apostels: Wir haben das πν. d. h. die Gabe desselben im Innern, noch nicht vollständig, sondern nur Erstlinge davon, d. h. nur vorläufig einen Theil derselben, als Vorschmack und Unterpfand der einst vollständigen Darreichung. So Heumann, Carpzov, Semler, Flatt, auch wohl Tholuck? Der Gedanke ist gut, und vielleicht der richtige. Zwar scheint der Zusammenhang, in welchem doch eigentlich von Zuständen der Seligkeit oder Unseligkeit geredet wird, etwas entgegen zu stehen, denn das Vollständige, das wir erwarten, ist ja doch nicht das πν., sondern die Seligkeit; doch würde sich hierauf noch antworten lassen, daß das πν., welches ja nach V. 15 — 17. die υἱοθεσίαν wirkt, und uns zu Erben macht, als Unterpfand der Seligkeit gedacht werden müsse. Vertritt endlich der Genit. die Stelle einer Apposition, dann ist das πν. selbst, welches wir haben, die ἀπαρχή, das Ganze aber, wovon ers ist, die einstige Wiederherstellung und Beseligung; der Sinn: Wir haben im πν. den ersten Anfang und das Unterpfand (der Wiederherstellung). So Wahl, Flatt neben der obigen Erklärung. Diese Fassung scheint sowohl der so eben bemerkte Zusammenhang am meisten zu begünstigen, als auch der fehlende Artikel

zu empfehlen: Auch wir, obwohl wir die Erstlinge des Heils, nehmlich das πν. besitzen. — Auch das Prädikat ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν erhält eine genauere Bestimmung durch das Part. ἀπεκδεχόμενοι mit seinem Akkus. υἱοθεσίαν. Bei demselben fällt erstlich auf, wie er denn sagen kann, wir erwarten sie, da doch nach V. 14 — 16. jeder Gläubige dieselbe bereits besitzt; und nur dadurch läßt der Widerspruch sich heben, daß man verschiedene Grade annimmt, hier den Anfang, einst die Vollendung, die volle, unbedingte Sohnschaft. Aber dabei ist wieder sonderbar, daß der Apostel nicht τὴν υἱοθ. sagt, da nicht nur schon Erwähnung derselben geschehen ist, sondern auch der Mangel des Artikels sie als etwas ganz Unbestimmtes, keineswegs in dem eben jetzt angegebenen Sinne darstellt, was doch wahrlich P. auch empfinden mußte. Die Apposition τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σ. ἡμῶν kann entweder eine Erlösung (s. zu III, 24.) des Leibes seyn, oder eine Erlösung vom Leibe. Im ersten Falle, wenn man die richtige Erklärung von τὸ σῶμα ἡμῶν als unsere Person, nach welcher bloß von der Erlösung von den mancherlei Leiden dieses Lebens die Rede ist (sie findet sich bei Semler und Cramer), bei Seite setzt, muß die Erlösung von Hinfälligkeit und Sterblichkeit verstanden werden, welche dereinst bei der Auferstehung und Verklärung unserer Leiber erfolgen soll, und so haben es Beza, Grot., Clericus, Heumann, Ch. Schmidt, Morus, Rosenmüller, Flatt, Tholuck, gefaßt. Im zweiten Falle wäre σῶμα wieder zu nehmen wie VI, 6. VII, 24., und man hätte an die völlige Befreiung von dem Sünde wirkenden Einflusse des Körpers zu denken. So Carpzov, Rösselt, Böhme. In beiden Fällen aber fragt man billig, ob denn Paulus die υἱοθεσία, die volle, ganze, die erst einst eintreten soll, nur darein setze, daß entweder unser Leib verherrlicht, oder wir von seinem Einflusse befreit werden? Dann ist sie doch entweder etwas bloßes Aeußerliches oder etwas rein Negatives, und beides hat wenig Wahrscheinlichkeit, wenn man den Geist Pauli kennt. Findet man nun, daß υἱοθεσίαν, das an sich schon auffallende Wort, in den Handschr. D. F. G. fehle, so könnte

man sich wohl geneigt finden, es für eine Glosse zu τὴν ἀπαρχὴν τ. πν. anzusehen; denn sobald es fehlt, fällt aller Anstoß weg. Aber eben so konnte auch das Anstoßen an diesem Worte seine Auslassung bewirken, und die Auktorität dreier gr. lat. Handschr. ist zu gering, um Weglassung rathsam zu machen.

V. 24. 25. Der hier ausgesprochene Gedanke, daß die Gläubigen sich nach der νίοθεσία sehnen, konnte für schwache Gemüther einen Anstoß haben, die wohl glauben mochten, mit der Annahme des Glaubens und der Erlangung der δικαιοσύνη hört alles Sehnen auf, und müsse nun der volle Genuß des Heils sogleich eintreten, und die sich daher verwundern mußten, hier wieder von Sehnsucht zu hören, und im Leben dann auch zu finden, daß es noch nicht besser geworden war. Für Solche ist der kurze Abschnitt der zwei nächsten Verse eingefügt, der ihnen zeigen soll, wie das Wesen des Christenlebens auf Erden nicht ein Haben und Genießen, sondern ein Hoffen und Erwarten sey. Die letzten Worte V. 25. zeigen deutlich, wie der Hauptzweck dieser Stelle Erläuterung des ἀπεκδεχόμεθα V. 23. sey. Im ersten Satze τῇ — ἐσώθημεν ist meines Erachtens das Verbum fast durchgängig falsch verstanden worden. Semlers Erklärung: corporis nostri salutem consequuti sumus ruht auf dem Mißverständniß der ganzen Stelle; die von Koppe: ἐσώθ. für σωθησόμεθα, salus olim nobis parata est, widerlegt sich durch ihre grammatische Unmöglichkeit. Auch die übrigen Ausl. finden darin die Seligkeit, nehmlich die ewige, und dies hat dann die Folge, daß sie den ganzen Satz entweder mit Grotius übersetzen: salutem aeternam non habemus adhuc sed speramus (so Morus, Rosenm.); oder mit Luther: wir sind zwar selig, doch nur in Hoffnung (so Heumann, Cramer, Flatt, auch wohl Tholuck). Aber zuerst ist σώζεσθαι gar nicht eigentlich selig werden, wie bei I, 16. schon bemerkt worden ist, sondern errettet werden, nehmlich vom göttlichen Zorn; dies war nun wirklich bereits geschehen, nehmlich objektiv durch den Tod Christi, und subjektiv an jedem Gläubigen durch Annahme des Glaubens, es fehlte nur noch die ἀποκάλυψις. Sodann

ist τῇ ἐλπίδι weder in Hoffnung, noch gleichbed. mit ἐπ' ἐλπίδι, man übersetze nun dieses mit Koppe und Böhme: auf die Bedingung der Hoffnung, oder mit Tholuck: auf Hoffnung. Schon der Artikel allein erlaubt dies nicht, denn dieser deutet auf eine bestimmte, bekannte und vorhandene Hoffnung hin. Daher halte ich doch immer noch die auch von Chrysost. gegebene Erklärung für die richtige, nach welcher der Dativ causal oder instrumental zu fassen ist. Durch die Hoffnung haben wir die Errettung gewonnen. Aber, wendet man ein, dies geschieht ja durch den Glauben, nach der sich überall gleichen Lehre des Apostels. Richtig, ist die Antwort, und auch hier ist die Sache, die er meint, keine andere als der Glaube. Aber der paulinische Glaube, ist er denn nicht durch und durch Hoffnung? Wenigstens die von ihm selbst Kap. IV. gegebenen Erläuterungen über das Wesen des Glaubens müssen uns davon belehren. Abrahams Glaube ist durchaus nichts anders, und auch der des Christen, ist er nicht ein Ergreifen des Heils für die Seele im Vertrauen auf die durch Christum gestiftete Erlösung und Wiedererwerbung der göttlichen Gnade? Offenbar also Hoffnung. Paulus nun, der sehr wohl versteht, von jeder Sache immer dasjenige Merkmal hervorzuheben, welches für seinen Zweck am besten paßt (vgl. IV, 5. VIII, 11.), thut auch hier dasselbe, und bereitet sich dadurch einen Stützpunkt seines ganzen Beweises, indem er die Thatsache, die alle kennen müssen, unter diesen Gesichtspunkt stellt. So ist der volle Sinn dieser: Ihr wißt ja, daß die Errettung, deren wir theilhaftig worden sind, sich auf den Glauben gründet. Im Glauben aber ist das Vornehmste die Hoffnung, und in sofern ist Hoffnung die Ursache der Errettung auf unserer Seite. Der Glaube aber ist immer noch vorhanden, also auch die Hoffnung immer noch. Der nächste Satz ἐλπὶς δὲ — ἐλπίς, eine Hoffnung, die man sieht, d. h. deren Gegenstand schon vorhanden, und vor Augen ist, ist keine Hoffnung, ist zwar ganz allgemein; aber genau betrachtet, doch nur eine Folgerung aus dem Satze, welcher hier den wahren Obersatz machen sollte: was man hofft, das hat man nicht,

sondern erwartet es, oder: so lange man hofft, hat man das Gehoffte nicht, sondern erwartet es bloß. Woran sich der vorige Satz als Untersatz anschließt: Wir sind, was wir sind, Erlöste, durch Hoffnung, befinden uns noch in einem Hoffnungsstande; der Schluß: Also haben wir noch nicht das erwartete Heil, können's noch nicht haben, sondern erwarten es bloß. Der Satz ὃ γὰρ — ἐλπίζει, was Einer bereits mit Augen sieht, wie sollte er das erst noch hoffen? dient zum Beweise des vorhergehenden, und soll aus dem Begriffe des Hoffens darthun, wie es mit dem Haben unverträglich sey. Vers 25. enthält den Schluß, wenn auch in der Form nicht ganz genau, und zeigt an, wie das ἀπεκδέχεσθαι Vers 23. ganz in der Ordnung sey, zu einem Glaubens- und Hoffnungsleben wesentlich gehöre. Zu diesem Verbum aber setzt er noch δι' ὑπομονῆς hinzu, mit Geduld. Entspricht nun ὑπομονή unserm Begriffe der Geduld in der ganzen Weite seines Umfangs, so daß auch die wartende Geduld mit eingeschlossen ist, so gehören diese Worte mit zum Schlusse, wiefern eine rechte Hoffnung, da sie nicht zweifelt am Eintreten des Gehofften, nothwendig geduldig ist; ist aber ὑπομονή nur die leidende Geduld, τὸ ὑπομένειν, so gehören sie nicht zum Schlusse, denn dies folgt nicht mit aus dem Begriffe der Hoffnung, sondern es wird hier der Leser auf eine Beschaffenheit aufmerksam gemacht, welche sein Hoffen haben soll, nehmlich es muß die παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ mit Standhaftigkeit und Ergebung ertragen. Wir erwarten mit geduldiger Ertragung dessen, was es hier noch zu leiden giebt. Einen paränetischen Zweck kann man wohl in beiden Fällen anerkennen.

V. 26. Zwar waren, wie schon bemerkt, die zwei letzten Verse parenthetisch, und in sofern gehört, was nun weiter folgt, zu der Hauptreihe; aber in V. 25. ist die Rede durch Einführung des Schlusses vollständig zur Hauptsache zurückgekehrt, und hat noch überdies die Vorstellung der mit unserm Erwarten und Harren verbundenen ὑπομονή hinzugefügt; daher kann das Folgende, welches uns den Beistand des πνεῦμα im gegenwärtigen Hoffnungsstande kennen lehrt, unmittelbar an

Vers 25. angeschlossen werden. Ὡσαύτως scheint auf die ὑπομονὴ hinzuweisen. Theils wir selbst üben Geduld oder Standhaftigkeit, theils das πν. giebt uns Kraft und Unterstützung. So auch Carpzov und Flatt, Tholuck. τὸ πνεῦμα hat wundersame Deutungen erfahren; so meint Chrysost., dem sich Theoph. und Oek. anschließen, es bedeute denjenigen, der in der ältesten Kirche das πνεῦμα τῆς προσευχῆς empfangen gehabt, und, von diesem erfüllt, in der Gemeine öffentlich für das Ganze derselben gebetet, und die andern damit zugleich beten gelehrt habe; Lyranus dachte an den Schutzengel jedes Menschen; nach August. tract. 6. in Johann. soll es caritas ipsa seyn; Andere, von Corn. a Lap. nicht genannte, erkannten darin den Geist, d. h. die höhere Natur des Menschen selbst; Rösselt das Evangelium, Morus und Ros., wie fast immer, finden auch hier die christliche Gesinnung. Doch die Mehrzahl bleibt auch in unserer Stelle bei der Erklärung, die sich zuerst darbietet, und gewiß allein paulinisch ist, von dem in uns wohnenden und wirkenden Geiste Gottes. συναντιλαμβάνεται. Das Verb. ἀντιλ. bedeutet zuerst auffassen, und hieraus dann weiter unterstützen (Luk. I, 54. Apg. XX, 35.); συναντ. kommt noch Luk. X, 40. vor, wo man es zwar allenfalls übersetzen könnte: mit angreifen; aber die wahre Bedeutung doch die des Unterstützens ist. Die Construktion mit dem Dativ rührt von der Präp. σύν. Ob diese nun noch etwas Besonderes bedeute, ist man nicht ganz einig; Einige, wie Beza (una sublevat. Particula σὺν ad nos laborantes refertur), denken an ein gemeinsames Wirken des Menschen mit eigener Kraft und des heiligen Geistes; Andere, wie Ludw. de Dieu an ein Mitwirken des Geistes mit Vater und Sohn; aber die richtige Ansicht ist wohl die, daß σὺν bloß zur Verstärkung diene. Die Lesart τῇ ἀσθενείᾳ für ταῖς ἀσθενείαις hat so gewichtige Auktorität für sich, daß man sich wohl mit Koppe geneigt fühlen könnte, ihr den Vorzug einzuräumen, wenn man auch nicht, wie dieser, einen verschiedenen Sinn darin finden sollte. Seine Meinung ist nehmlich, wenn der Plural beibehalten werde, so seyen ἀσθένειαι idem quod na-

θήματα τοῦ νῦν καιροῦ (Aehnlich Grotius: dolores ex rebus adversis, ut 1. Cor. II, 3. 2. Cor. XI, 30. XII, 5. 10. Gal. II, 13. [falsches Citat] Hebr. IV, 15. V, 2. XI, 34. aus welchen Stellen allen sich nichts beweisen läßt; und hiermit stimmen die meisten Ausl. überein); wenn aber der Singular Aufnahme erhalte, so sey es imbecillitas animi ipsa qua quid vere nobis prosit ignoramus. In jedem Falle lehrt das Folgende, was dies für ἀσθένειαι sind, nehmlich innere, ein geistiges Verzagen, oder Verlieren des Bewußtseyns unserer Stellung zu Gott, oder auch nur ein Ungewißbleiben über das, was der Mensch bitten soll, und wie? τὸ γὰρ — οἴδαμεν. Der Artikel hat hier nichts Auffallendes; bemerkenswerth ist die Kürze, mit welcher καθὸ δεῖ an die erste Frage τί προσευξ. angeknüpft ist. Der Sinn: was, und wie auf die rechte Art, wir beten sollen, d. h. welches der Gegenstand, und welches die Form und Fassung unseres Gebetes seyn soll. Ἐντυγχάνειν τινί, sich an Jemand wenden, vornehmlich mit Bitten (Weish. VIII, 21.); der Gegenstand oder die Person, auf welche solch Bitten sich bezieht, entweder unbestimmt durch περί (Apg. XXV, 24.), oder mit bestimmter Anzeige freundlicher oder feindlicher Absicht durch ὑπέρ (Hebr. VII, 25.), oder κατά (Röm. XI, 2.) eingeführt. Jenes also Fürbitte für Jemand einlegen, fürbitten. In der Verbindung ὑπερεντυγχάνειν haben einige das Präsidium finden wollen, welches der heil. Geist über unsere Bitten führe (Corn. a Lap.), Andere die Größe und den Eifer dieser Vertretung (Luther, Erasmus, Heumann); es ist aber nichts weiter als unnöthige Häufung der Präp., daher auch V. 27. nur ἐντυγχ. steht. Es geschieht aber dies στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. Dies kann bedeuten: durch geheime, im Stillen emporgesandte, in Worte nicht gefaßte Seufzer, und so faßt es die überwiegende Mehrzahl der Erklärer. Aber analoger andern ähnlichen Wörtern würde die Deutung: unaussprechlich, seyn, welche noch Luther hat. Fragen wir nun aber, von was hier P. rede, so erhalten wir von den Dogmatikern, die Alles wissen, sehr genaue Auskunft auch über diesen Punkt, über den doch auch die Bibel nichts weiter

zu empfehlen: Auch wir, obwohl wir die Erstlinge des Heils, nehmlich das πν. besitzen. — Auch das Prädikat ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν erhält eine genauere Bestimmung durch das Part. ἀπεκδεχόμενοι mit seinem Akkus. υἱοθεσίαν. Bei demselben fällt erstlich auf, wie er denn sagen kann, wir erwarten sie, da doch nach V. 14 — 16. jeder Gläubige dieselbe bereits besitzt; und nur dadurch läßt der Widerspruch sich heben, daß man verschiedene Grade annimmt, hier den Anfang, einst die Vollendung, die volle, unbedingte Sohnschaft. Aber dabei ist wieder sonderbar, daß der Apostel nicht τὴν υἱοθ. sagt, da nicht nur schon Erwähnung derselben geschehen ist, sondern auch der Mangel des Artikels sie als etwas ganz Unbestimmtes, keineswegs in dem eben jetzt angegebenen Sinne darstellt, was doch wahrlich P. auch empfinden mußte. Die Appositon τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σ. ἡμῶν kann entweder eine Erlösung (s. zu III, 24.) des Leibes seyn, oder eine Erlösung vom Leibe. Im ersten Falle, wenn man die richtige Erklärung von τὸ σῶμα ἡμῶν als unsere Person, nach welcher bloß von der Erlösung von den mancherlei Leiden dieses Lebens die Rede ist (sie findet sich bei Semler und Cramer), bei Seite setzt, muß die Erlösung von Hinfälligkeit und Sterblichkeit verstanden werden, welche dereinst bei der Auferstehung und Verklärung unserer Leiber erfolgen soll, und so haben es Beza, Grot., Clericus, Heumann, Ch. Schmidt, Morus, Ros., Flatt, Tholuck, gefaßt. Im zweiten Falle wäre σῶμα wieder zu nehmen wie VI, 6. VII, 24., und man hätte an die völlige Befreiung von dem Sünde wirkenden Einflusse des Körpers zu denken. So Carpzov, Rösselt, Böhme. In beiden Fällen aber fragt man billig, ob denn Paulus die υἱοθεσία, die volle, ganze, die erst einst eintreten soll, nur darein setze, daß entweder unser Leib verherrlicht, oder wir von seinem Einflusse befreit werden? Dann ist sie doch entweder etwas bloßes Aeußerliches oder etwas rein Negatives, und beides hat wenig Wahrscheinlichkeit, wenn man den Geist Pauli kennt. Findet man nun, daß υἱοθεσίαν, das an sich schon auffallende Wort, in den Handschr. D. F. G. fehle, so könnte

mán sich wohl geneigt finden, es für eine Glosse zu τὴν ἀπαρχὴν τ. πν. anzusehen; denn sobald es fehlt, fällt aller Anstoß weg. Aber eben so konnte auch das Anstoßen an diesem Worte seine Auslassung bewirken, und die Auktorität dreier gr. lat. Handschr. ist zu gering, um Weglassung rathsam zu machen.

V. 24. 25. Der hier ausgesprochene Gedanke, daß die Gläubigen sich nach der υἱοθεσία sehnen, konnte für schwache Gemüther einen Anstoß haben, die wohl glauben mochten, mit der Annahme des Glaubens und der Erlangung der δικαιοσύνη höre alles Sehnen auf, und müsse nun der volle Genuß des Heils sogleich eintreten, und die sich daher verwundern mußten, hier wieder von Sehnsucht zu hören, und im Leben dann auch zu finden, daß es noch nicht besser geworden war. Für Solche ist der kurze Abschnitt der zwei nächsten Verse eingefügt, der ihnen zeigen soll, wie das Wesen des Christenlebens auf Erden nicht ein Haben und Genießen, sondern ein Hoffen und Erwarten sey. Die letzten Worte V. 25. zeigen deutlich, wie der Hauptzweck dieser Stelle Erläuterung des ἀπεκδεχόμεθα V. 23. sey. Im ersten Satze τῇ — ἐσώθημεν ist meines Erachtens das Verbum fast durchgängig falsch verstanden worden. Semlers Erklärung: corporis nostri salutem consequuti sumus ruht auf dem Mißverständniß der ganzen Stelle; die von Koppe: ἐσώθ. für σωθησόμεθα, salus olim nobis parata est, widerlegt sich durch ihre grammatische Unmöglichkeit. Auch die übrigen Ausl. finden darin die Seligkeit, nehmlich die ewige, und dies hat dann die Folge, daß sie den ganzen Satz entweder mit Grotius übersetzen: salutem aeternam non habemus adhuc sed speramus (so Morus, Rosenm.); oder mit Luther: wir sind zwar selig, doch nur in Hoffnung (so Heumann, Cramer, Flatt, auch wohl Tholuck). Aber zuerst ist σώζεσθαι gar nicht eigentlich selig werden, wie bei I, 16. schon bemerkt worden ist, sondern errettet werden, nehmlich vom göttlichen Zorn; dies war nun wirklich bereits geschehen, nehmlich objektiv durch den Tod Christi, und subjektiv an jedem Gläubigen durch Annahme des Glaubens, es fehlte nur noch die ἀποκάλυψις. Sodann

angemeſſen ihrem eigenen Zuſtande, denn nur dadurch würde ein Bild vollkommener Seligkeit erzielt. Wir dürfen daher behaupten, P. lehre ein Aufhören der Vergänglichkeit und Eintreten eines dauerhaften, unvergänglichen Zuſtandes auch für die uns umringende Außenwelt. — Doch nicht nur von der negativen, ſondern auch von der affirmativen Seite ſtellt er die Befreiung dar in dem Beiſatz εἰς τὴν ἐλευθ. — θεοῦ. Hier iſt die natürlichſte und gewöhnlichſte Anſicht, daß der Zuſtand bezeichnet werde, in welchen die κτίσις aus der δουλ. τ. φθ. übergehen ſoll; ſie findet ſich bei verſchiedenen Auffaſſungen der κτίσις. Weil aber Manchen im Gedanken eine Unrichtigkeit, ja Unmöglichkeit zu liegen geſchienen hat, ſo ſind außer andern Verſuchen, auch verſchiedene Deutungen der Präpoſ. unternommen worden; ſie ſoll für ἐν ſtehen, und bloße Andeutung der Zeit enthalten: zu der Zeit, wo die ἐλ. τ. δόξ. Statt finden wird. So Grotius, Heumann, Carpzov, Erneſti, Roſenmüller. Obwohl aber nicht nur εἰς wirklich ſtatt ἐν vorkommt, ſo daß man dies nicht gerade mit Tholuck ſprachwidrig nennen kann, ſondern auch εἰς ſelbſt temporale Bedeutung hat: auf die Zeit — —, ſo liegt doch dieſe Erklärung zu fern, um ohne Noth angenommen werden zu können. Flatt, durch die bisher angeführten Erklärungen, wie es ſcheint, nicht befriedigt, bringt eine dritte bei, wornach εἰς final, und der Sinn dieſer ſeyn ſoll: damit die ἐλ. τ. δόξης für die Kinder Gottes eintrete. Doch iſt auch dieſe zu gezwungen, um den Vorzug eher zu verdienen, als die erſte verworfen werden muß. — Nun wird ferner von Mehrern ἐλευθερία τῆς δόξης in Eins verbunden, wodurch der Genitiv adjektiviſch wird, und wir den Begriff einer herrlichen Freiheit erhalten, wie's Luther überſetzt; mit ihm Morus, Böhme, Roſenm., Tholuck. Zeigt dann der Genit. den Beſitzer an, ſo ſey dieſe Freiheit was ſie wolle, immer wird man zugeſtehen müſſen, zu derſelben als die Kinder Gottes könne die Außenwelt nicht gelangen. Dies iſt nur Weſen von gleicher Art und Würde möglich, weder lebloſen noch vernunftloſen. Soll alſo vielleicht κτίσις doch eine Bezeichnung von Menſchen (denn höhere Weſen

haben die ἐλευθερία schon) enthalten? Ich glaube demnach nicht. Fragen wir, in was wir denn die herrliche Freiheit suchen sollen? so ist vor allem klar, die Freiheit, welche P. sonst den Christen, also den Kindern Gottes, beilegt, nehmlich die sittliche, von allem, was eigene Lust oder fremde Satzung als Gesetz auflegen mag (2. Kor. III, 17. Gal. V, 1.), kann er hier nicht meinen, denn erstlich ist hier gar nicht der Ort, von ihr zu reden, sondern der ganze Zusammenhang fordert Erwähnung ihrer. δόξα, welche bei dieser Verbindung ganz in den Schatten tritt, sodann auch der Gegensatz δουλεία τῆς φθ. und ἐλευθερία τ. δ. erlaubt den Gedanken an jene sittliche Freiheit nicht; abgesehen auch davon, daß diese Freiheit jetzt schon Eigenthum der K. G. ist. Ist also ἐλ. τ. δ. zu verbinden, so muß darunter die künftige Seligkeit derselben verstanden werden. Doch hier ist erstlich zu fragen, warum er dieselbe ἐλευθερίαν nenne? Wollte man aber auch dies mit dem Gegensatze entschuldigen, so entsteht doch die zweite Frage, wie er von der κτίσις dies behaupten könne? Nimmt man diese von der sichtbaren Schöpfung um uns her, so bleibt die obige Behauptung stehn, es könne dieselbe zur gleichen Seligkeit mit der K. G. nicht gelangen. Aber in ihrer Art doch, werden mit Calvin (suo modo) Koppe, Flatt, Thobuck, Klee, antworten, eine der herrlichen Freiheit der K. G. ähnliche Freiheit soll ihr werden. Den Satz kann man als paulinisch zugeben, aber in den Worten liegt doch dann eine fast zu große Prägnanz und Ueberfüllung. Will man aber κτίσις von der nicht christlichen Menschheit verstehen, so ist nur Eins von Zweien möglich: entweder es soll dies auf demselben Wege geschehen, wie mit dem christlichen Theile derselben; dann verschwindet abermals der Gegensatz, indem die κτίσις dann selbst zu K. G. wird, und P. drückt sich verkehrt aus; oder auf einem andern; dann widerspricht er sich selbst, indem er zwei Wege zum Heil annimmt. Hieraus scheint zu folgen, daß weder in diesen Worten ein Argument liegen könne, die κτίσις von der Menschheit im Gegensatz gegen die Christenheit zu fassen, noch die Verbindung von ἐλ. τ. δ. als herrliche Freiheit richtig

ſey. Eben ſo wenig würde gewonnen werden, wenn man mit Koppe durch ἐλ. καὶ δόξα erklären wollte, denn es bleiben dabei die hier bemerkten Schwierigkeiten ſämmtlich. Demnach iſt eine andere Erklärung aufzuſuchen. Nun muß, ſobald die vorige Verbindung nicht mehr Statt findet, ἡ δόξα τῶν τ. τ. θεοῦ verbunden werden, und dies giebt uns die, wie mir ſcheint, durch den Zuſammenhang geforderte und V. 18. ſchon angeregte Vorſtellung von dem herrlichen, majeſtätiſchen und ſeligen Zuſtande der K. G., welcher dereinſt eintreten ſoll. Der Genitiv aber iſt von ἐλευθερίαν abhängig zu machen, und die Frage, was für ein Verhältniß dadurch bezeichnet ſey? Wir wiſſen aber 1) daß ein Gegenſatz gegen die δουλεία erfordert wird, in welcher die κτίσις ſich bis jetzt befindet; 2) daß wir dieſen in einer Beziehung zur δόξα der K. G. zu denken haben. Behalten wir nun die bisher allenthalben als genügend befundene Bedeutung von κτίσις bei, und ſetzen zuerſt, wie man in mathematiſcher Analyſe thut, einen ganz allgemeinen Ausdruck, ſo glaube ich, wird Niemand läugnen, daß P. hätte ſagen können: ἡ κτίσις ἐλευθερωθεῖσα καταστα θήσεται εἰς ἕξιν προσήκουσαν τῇ δόξῃ τ. τ. θεοῦ, ſie wird, befreit von der jetzigen Unterworfenheit in einen ſolchen Zuſtand verſetzt werden, wie er der δόξα der K. G. angemeſſen iſt. Nun werden dieſe zwei Glieder in ein einziges zuſammen gezogen, was den Erfolg hat, daß anſtatt ἐλευθερωθεῖσα καταστα θήσεται nur das Eine Verbum ἐλευθερωθήσεται geſetzt wird, eine im Griech. ſo ungemein häufige Kürze; dies gäbe den Satz: ἡ κτ. ἐλευθ. εἰς ἕξιν τ. τ. λ. Weiter aber verbinden nicht nur die Griechen bekanntlich ſehr gern in Einem Satze Verbum und Subſtantivum Eines Stammes, und auch P. hat dergleichen (Gal. V, 1: τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς χριστὸς ἠλευθέρωσε, wo auch ſtehen könnte εἰς ἣν —), ſondern es ſteht auch der δουλεία nichts als ἐλευθερία entgegen; wollte alſo P. jene ἕξις beſtimmter ausdrücken, ſo mußte er faſt ſagen εἰς ἐλευθ. τὴν προσήκ. τ. τ. λ. Dieſe Verbindung aber: eine der δόξα der K. G. angemeſſene Freiheit, kann meines Erachtens bei der faſt grenzenloſen Weite der Bed. des Genit. auch durch ἐλευθ. τῆς

δόξης ausgedrükt werden. Kann diese Erklärung Statt finden, so ist der Sinn des ganzen Verses: Auch die sichtbare Schöpfung wird dereinst von ihrer jetzigen Vergänglichkeit befreit und in einen Zustand versetzt werden, wie er der Herrlichkeit der K. G. angemessen ist. Gegen diesen Sinn (auf den auch Ch. Schmidt gekommen war) ist nichts einzuwenden; sollte aber die Grammatik denselben gar nicht erlauben, so würde man sich an die Erklärung halten müssen, welche oben von Koppe, Tholuck, u. A. mitgetheilt wurde. Die hier von P. vorgetragene Ansicht findet sich sonst nicht mehr bei ihm vor, kann auch vielleicht manchen Widerspruch der Dogmatiker und Metaphysiker zu dulden haben, bleibt aber immer schön und erhaben. Durch die menschliche Versunkenheit auch die Außenwelt gedrückt, entbehrend der Vollkommenheit, die sie besitzen könnte, und gleichsam seufzend unter ihrer Last; aber bestimmt zu schönerm Loose, sobald nur die Menschheit ihrer Erlösung wird theilhaft geworden seyn. . . . . .

V. 22. 23. Hier ist V. 22. im Grunde eine bloße Wiederholung des bereits Gesagten, erhält aber durch das vorangestellte οἴδαμεν γὰρ den Charakter einer Bestätigung. Es ist ja eine bekannte Sache, sagt er, und beruft sich damit, wie es scheint, nicht sowohl auf jüdische Dogmen, als vielmehr auf die allgemeine Erfahrung von dem gedrückten unvollkommenen Zustande der Außenwelt, und ihrem Streben nach vollkommenerm Seyn. Ob in συστενάζειν und συνωδίνειν die Präposition ihre eigentliche Bedeutung habe, oder nicht, läßt sich kaum entscheiden. Die Meinungen sind getheilt; Einige, worunter Tholuck, meinen, das (figürlich genommene) Seufzen finde mit uns Statt. Dies müßte dann heißen: mit den Gläubigen, ist aber wegen Vers 23. am unwahrscheinlichsten. Andere, Beza, Heum., Rosenm., Flatt, Klee, denken an ein Zusammenseufzen, was sich eher annehmen ließe; noch Andere, Semler, Chr. Schmidt, Cramer, Ernesti, nehmen die Präp. als bloße Verstärkung der Bedeutung, und dies ist vielleicht das Wahrscheinlichste. Ὠδίνειν eig. Geburtswehen haben, und dies Bild ist festzuhalten; die Schöpfung

wird als seufzend und wie in Wehen liegend dargestellt, und einen bessern Zustand ans Licht zu bringen; aber freilich bis jetzt noch immer nicht bis zur Geburt gediehen. So behält auch das ἄχρι τοῦ νῦν seine eigentliche Bedeutung, und ist nicht nöthig, mit Rösselt, Koppe, Rosenm., durch hoc tempore zu übersetzen. Vgl. zu V, 13. In V. 23. heben wir zuerst den Hauptsatz οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ — στενάζομεν heraus, so ist bei οὐ μ. δ. der Satz V. 22. zu suppliren; das Subj. ἡμεῖς verstehen die meisten, besonders die neuern Ausleger von den Christen überhaupt, ohne irgend eine besondere Bestimmung, einige (Oekum., Grotius, Ittig, Deyling, u. A.) von den Aposteln allein, Clericus von den Judenchristen, Turretin von den ersten Christen des Pfingstfestes, denen sich Paulus wegen des Außerordentlichen seiner Bekehrung anschließe, Koppe von unserm Ap. allein. Der Grund aller dieser Scheidungen liegt in den Worten τὴν ἀπ. τ. πν. ἔχοντες, doch enthalten nicht allein dieselben keine Rechtfertigung, da sich eine Deutung finden läßt, bei welcher sie von allen Christen gelten können, sondern es würde auch eine solche Trennung dem Geiste des Ap. wenig angemessen seyn; daher wir uns der gewöhnlichern Ansicht zuversichtlich anschließen. Die das Subjekt bestimmenden Worte καὶ αὐτοὶ — καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ haben mehrere Varianten, alle in Bezug auf ἡμεῖς und dessen Stellung, und nur Eine den Sinn ein Wenig ändernd. Während nehmlich die übrigen alle, es stehe nun ἡμεῖς im Anfange oder nicht, keinen Artikel vor ἔχοντες haben, so daß wir ein wahres Participialglied mit concessivem Sinne darin erkennen müssen, hat Eine ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς οἱ — ἔχοντες αὐτοί d. h. auch wir, die wir — haben, selbst. Aber auch dieser Relativsatz steht am Ende Statt eines concessiven. Ἀπαρχή, wie die Gr. Wörterbücher zeigen, die Erstlinge, die den Göttern geopfert werden, überhaupt Alles, was man von einer Sache wegnimmt, und den Göttern weiht, ehe das Ganze zum profanen Gebrauche kommt. Eben so die Erstlingsgaben der Juden von Feldfrüchten oder Vieh. In ähnlichem Sinne Jak. I, 18. die Christen ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων τοῦ θεοῦ, gleichsam ein

geweihter Abhub der Geschöpfe Gottes; 1. Kor. XVI, 15. das Haus des Stephanas ἀπ. τῆς Ἀχαΐας, Röm. XVI, 5. Epänetos ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς χριστόν, wahrscheinlich der Erste, der gläubig geworden war, so wie Christus, als der Erster, standene 1. Kor. XV, 20. 23. ἀπαρχὴ genannt wird. In der Verbindung ἀπ. τ. πνεύματος kann der Genit. entweder subjektiv, oder partitiv, oder statt einer Apposition gebraucht seyn. Wenn subjektiv, so sind ἀπαρχὴ τ. πν. die ersten Gaben, welche der Geist gegeben hat, entweder der Zeit nach, in dem Sinne: die wir zuerst die Gabe des Geistes empfangen haben (Cramer, Morus), wo man jedoch fragen würde, warum nicht λαβόντες oder ein anderes Part. praet. stehe, oder dem Werthe nach: die wir die vorzüglichsten Gaben d. G. besitzen (Ch. Schmidt, Rosenm.), was gesucht und fern liegend scheint; daher diese Fassung des Genit. wohl zu verwerfen ist. Wird er partitiv gefaßt, so ist der Sinn des Apostels: Wir haben das πν. d. h. die Gabe desselben im Innern, noch nicht vollständig, sondern nur Erstlinge davon, d. h. nur vorläufig einen Theil derselben, als Vorschmack und Unterpfand der einst vollständigen Darreichung. So Heumann, Carpzov, Semler, Flatt, auch wohl Tholuck? Der Gedanke ist gut, und vielleicht der richtige. Zwar scheint der Zusammenhang, in welchem doch eigentlich von Zuständen der Seligkeit oder Unseligkeit geredet wird, etwas entgegen zu stehen, denn das Vollständige, das wir erwarten, ist ja doch nicht das πν., sondern die Seligkeit; doch würde sich hierauf noch antworten lassen, daß das πν., welches ja nach V. 15 — 17. die υἱοθεσίαν wirkt, und uns zu Erben macht, als Unterpfand der Seligkeit gedacht werden müsse. Vertritt endlich der Genit. die Stelle einer Apposition, dann ist das πν. selbst, welches wir haben, die ἀπαρχή, das Ganze aber, wovon ers ist, die einstige Wiederherstellung und Beseligung; der Sinn: Wir haben im πν. den ersten Anfang und das Unterpfand (der Wiederherstellung). So Wahl, Flatt neben der obigen Erklärung. Diese Fassung scheint sowohl der so eben bemerkte Zusammenhang am meisten zu begünstigen, als auch der fehlende Artikel

zu empfehlen: Auch wir, obwohl wir die Erstlinge des Heils, nehmlich das πν. besitzen. — Auch das Prädikat ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν erhält eine genauere Bestimmung durch das Part. ἀπεκδεχόμενοι mit seinem Akkus. υἱοθεσίαν. Bei demselben fällt erstlich auf, wie er denn sagen kann, wir erwarten sie, da doch nach V. 14 — 16. jeder Gläubige dieselbe bereits besitzt; und nur dadurch läßt der Widerspruch sich heben, daß man verschiedene Grade annimmt, hier den Anfang, einst die Vollendung, die volle, unbedingte Sohnschaft. Aber dabei ist wieder sonderbar, daß der Apostel nicht τὴν υἱοθ. sagt, da nicht nur schon Erwähnung derselben geschehen ist, sondern auch der Mangel des Artikels sie als etwas ganz Unbestimmtes, keineswegs in dem eben jetzt angegebenen Sinne darstellt, was doch wahrlich P. auch empfinden mußte. Die Apposition τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σ. ἡμῶν kann entweder eine Erlösung (s. zu III, 24.) des Leibes seyn, oder eine Erlösung vom Leibe. Im ersten Falle, wenn man die richtige Erklärung von τὸ σῶμα ἡμῶν als unsere Person, nach welcher bloß von der Erlösung von den mancherlei Leiden dieses Lebens die Rede ist (sie findet sich bei Semler und Cramer), bei Seite setzt, muß die Erlösung von Hinfälligkeit und Sterblichkeit verstanden werden, welche dereinst bei der Auferstehung und Verklärung unserer Leiber erfolgen soll, und so haben es Beza, Grot., Clericus, Heumann, Ch. Schmidt, Morus, Ros., Flatt, Tholuck, gefaßt. Im zweiten Falle wäre σῶμα wieder zu nehmen wie VI, 6. VII, 24., und man hätte an die völlige Befreiung von dem Sünde wirkenden Einflusse des Körpers zu denken. So Carpzov, Rösselt, Böhme. In beiden Fällen aber fragt man billig, ob denn Paulus die υἱοθεσία, die volle, ganze, die erst einst eintreten soll, nur darein setze, daß entweder unser Leib verherrlicht, oder wir von seinem Einflusse befreit werden? Dann ist sie doch entweder etwas bloßes Aeußerliches oder etwas rein Negatives, und beides hat wenig Wahrscheinlichkeit, wenn man den Geist Pauli kennt. Findet man nun, daß υἱοθεσίαν, das an sich schon auffallende Wort, in den Handschr. D. F. G. fehle, so könnte

man sich wohl geneigt finden, es für eine Glosse zu τὴν ἀπαρχὴν τ. πν. anzusehen; denn sobald es fehlt, fällt aller Anstoß weg. Aber eben so konnte auch das Anstoßen an diesem Worte seine Auslassung bewirken, und die Auktorität dreier gr. lat. Handschr. ist zu gering, um Weglassung rathsam zu machen.

V. 24. 25. Der hier ausgesprochene Gedanke, daß die Gläubigen sich nach der υἱοθεσία sehnen, konnte für schwache Gemüther einen Anstoß haben, die wohl glauben mochten, mit der Annahme des Glaubens und der Erlangung der δικαιοσύνη hörr alles Sehnen auf, und müsse nun der volle Genuß des Heils sogleich eintreten, und die sich daher verwundern mußten, hier wieder von Sehnsucht zu hören, und im Leben dann auch zu finden, daß es noch nicht besser geworden war. Für Solche ist der kurze Abschnitt der zwei nächsten Verse eingefügt, der ihnen zeigen soll, wie das Wesen des Christenlebens auf Erden nicht ein Haben und Genießen, sondern ein Hoffen und Erwarten sey. Die letzten Worte V. 25. zeigen deutlich, wie der Hauptzweck dieser Stelle Erläuterung des ἀπεκδεχόμεθα V. 23. sey. Im ersten Satze τῇ — ἐσώθημεν ist meines Erachtens das Verbum fast durchgängig falsch verstanden worden. Semlers Erklärung: corporis nostri salutem consequuti sumus ruht auf dem Mißverständniß der ganzen Stelle; die von Koppe: ἐσώθ. für σωθησόμεθα, salus olim nobis parata est, widerlegt sich durch ihre grammatische Unmöglichkeit. Auch die übrigen Ausl. finden darin die Seligkeit, nehmlich die ewige, und dies hat dann die Folge, daß sie den ganzen Satz entweder mit Grotius übersetzen: salutem aeternam non habemus adhuc sed speramus (so Morus, Rosenm.); oder mit Luther: wir sind zwar selig, doch nur in Hoffnung (so Heumann, Cramer, Flatt, auch wohl Tholuck). Aber zuerst ist σώζεσθαι gar nicht eigentlich selig werden, wie bei I, 16. schon bemerkt worden ist, sondern errettet werden, nehmlich vom göttlichen Zorn; dies war nun wirklich bereits geschehen, nehmlich objektiv durch den Tod Christi, und subjektiv an jedem Gläubigen durch Annahme des Glaubens, es fehlte nur noch die ἀποκάλυψις. Sodann

ist τῇ ἐλπίδι weder in Hoffnung, noch gleichbed. mit ἐπ' ἐλπίδι, man übersetze nun dieses mit Koppe und Böhme: auf die Bedingung der Hoffnung, oder mit Tholuck: auf Hoffnung. Schon der Artikel allein erlaubt dies nicht, denn dieser deutet auf eine bestimmte, bekannte und vorhandene Hoffnung hin. Daher halte ich doch immer noch die auch von Chrysost. gegebene Erklärung für die richtige, nach welcher der Dativ causſal oder instrumental zu fassen ist. Durch die Hoffnung haben wir die Errettung gewonnen. Aber, wendet man ein, dies geschieht ja durch den Glauben, nach der sich überall gleichen Lehre des Apostels. Richtig, ist die Antwort, und auch hier ist die Sache, die er meint, keine andere als der Glaube. Aber der pauliniſche Glaube, ist er denn nicht durch und durch Hoffnung? Wenigstens die von ihm selbst Kap. IV. gegebenen Erläuterungen über das Wesen des Glaubens müssen uns davon belehren. Abrahams Glaube ist durchaus nichts anders, und auch der des Christen, ist er nicht ein Ergreifen des Heils für die Seele im Vertrauen auf die durch Christum gestiftete Erlösung und Wiedererwerbung der göttlichen Gnade? Offenbar also Hoffnung. Paulus nun, der sehr wohl versteht, von jeder Sache immer dasjenige Merkmal hervorzuheben, welches für seinen Zweck am besten paßt (vgl. IV, 5. VIII, 11.), thut auch hier dasselbe, und bereitet sich dadurch einen Stützpunkt seines ganzen Beweises, indem er die Thatsache, die alle kennen müssen, unter diesen Gesichtspunkt stellt. So ist der volle Sinn dieser: Ihr wißt ja, daß die Errettung, deren wir theilhaftig worden sind, sich auf den Glauben gründet. Im Glauben aber ist das Vornehmste die Hoffnung, und in sofern ist Hoffnung die Ursache der Errettung auf unserer Seite. Der Glaube aber ist immer noch vorhanden, also auch die Hoffnung immer noch. Der nächste Satz ἐλπὶς δὲ — ἐλπίς, eine Hoffnung, die man sieht, d. h. deren Gegenstand schon vorhanden, und vor Augen ist, ist keine Hoffnung, ist zwar ganz allgemein; aber genau betrachtet, doch nur eine Folgerung aus dem Satze, welcher hier den wahren Obersatz machen sollte: was man hofft, das hat man nicht,

sondern erwartet es, oder: so lange man hofft, hat man das Gehoffte nicht, sondern erwartet es bloß. Woran sich der vorige Satz als Untersatz anschließt: Wir sind, was wir sind, Erlöste, durch Hoffnung, befinden uns noch in einem Hoffnungsstande; der Schluß: Also haben wir noch nicht das erwartete Heil, können's noch nicht haben, sondern erwarten es bloß. Der Satz ὃ γὰρ — ἐλπίζει, was Einer bereits mit Augen sieht, wie sollte er das erst noch hoffen? dient zum Beweise des vorhergehenden, und soll aus dem Begriffe des Hoffens darthun, wie es mit dem Haben unverträglich sey. Vers 25. enthält den Schluß, wenn auch in der Form nicht ganz genau, und zeigt an, wie das ἀπεκδέχεσθαι Vers 23. ganz in der Ordnung sey, zu einem Glaubens- und Hoffnungsleben wesentlich gehöre. Zu diesem Verbum aber setzt er noch δι' ὑπομονῆς hinzu, mit Geduld. Entspricht nun ὑπομονή unserm Begriffe der Geduld in der ganzen Weite seines Umfangs, so daß auch die wartende Geduld mit eingeschlossen ist, so gehören diese Worte mit zum Schlusse, wiefern eine rechte Hoffnung, da sie nicht zweifelt am Eintreten des Gehofften, nothwendig geduldig ist; ist aber ὑπομονή nur die leidende Geduld, τὸ ὑπομένειν, so gehören sie nicht zum Schlusse, denn dies folgt nicht mit aus dem Begriffe der Hoffnung, sondern es wird hier der Leser auf eine Beschaffenheit aufmerksam gemacht, welche sein Hoffen haben soll, nehmlich es muß die παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ mit Standhaftigkeit und Ergebung ertragen. Wir erwarten mit geduldiger Ertragung dessen, was es hier noch zu leiden giebt. Einen paränetischen Zweck kann man wohl in beiden Fällen anerkennen.

V. 26. Zwar waren, wie schon bemerkt, die zwei letzten Verse parenthetisch, und in sofern gehört, was nun weiter folgt, zu der Hauptreihe; aber in V. 25. ist die Rede durch Einführung des Schlusses vollständig zur Hauptsache zurückgekehrt, und hat noch überdies die Vorstellung der mit unserm Erwarten und Harren verbundenen ὑπομονή hinzugefügt; daher kann das Folgende, welches uns den Beistand des πνεῦμα im gegenwärtigen Hoffnungsstande kennen lehrt, unmittelbar an

Vers 25. angeschlossen werden. Ὡσαύτως scheint auf die ὑπομονὴ hinzuweisen. Theils wir selbst üben Geduld oder Standhaftigkeit, theils das πν. giebt uns Kraft und Unterstützung. So auch Carpzov und Flatt, Tholuck. τὸ πνεῦμα hat wunderſame Deutungen erfahren; ſo meint Chryſoſt., dem ſich Theoph. und Oek. anſchließen, es bedeute denjenigen, der in der älteſten Kirche das πνεῦμα τῆς προσευχῆς Zungen gehabt, und, von dieſem erfüllt, in der Gemeine öffentlich für das Ganze derſelben gebetet, und die andern damit zugleich beten gelehrt habe; Lyranus dachte an den Schutzengel jedes Menſchen; nach Auguſt. tract. 6. in Johann. ſoll es caritas ipsa ſeyn; Andere, von Corn. a Lap. nicht genannte, erkannten darin den Geiſt, d. h. die höhere Natur des Menſchen ſelbſt; Röſſelt das Evangelium, Morus und Roſ., wie faſt immer, finden auch hier die chriſtliche Geſinnung. Doch die Mehrzahl bleibt auch in unſerer Stelle bei der Erklärung, die ſich zuerſt darbietet, und gewiß allein pauliniſch iſt, von dem in uns wohnenden und wirkenden Geiſte Gottes. συναντιλαμβάνεται. Das Verb. ἀντιλ. bedeutet zuerſt unfaſſen, und hieraus dann weiter unterſtützen (Luk. 1, 54. Apg. XX, 35.); συναντ. kommt noch Luk. X, 40. vor, wo man es zwar allenfalls überſetzen könnte: mit angreifen; aber die wahre Bedeutung doch die des Unterſtützens iſt. Die Conſtruktion mit dem Dativ rührt von der Präp. σύν. Ob dieſe nun noch etwas Beſonderes bedeute, iſt man nicht ganz einig; Einige, wie Beza (una sublevat. Particula σὺν ad nos laborantes refertur), denken an ein gemeinſames Wirken des Menſchen mit eigener Kraft und des heiligen Geiſtes; Andere, wie Ludw. de Dieu an ein Mitwirken des Geiſtes mit Vater und Sohn; aber die richtige Anſicht iſt wohl die, daß σὺν bloß zur Verſtärkung diene. Die Lesart τῇ ἀσθενείᾳ für ταῖς ἀσθενείαις hat ſo gewichtige Auktorität für ſich, daß man ſich wohl mit Koppe geneigt fühlen könnte, ihr den Vorzug einzuräumen, wenn man auch nicht, wie dieſer, einen verſchiedenen Sinn darin finden ſollte. Seine Meinung iſt nehmlich, wenn der Plural beibehalten werde, ſo ſeyen ἀσθένειαι idem quod na-

θήματα τοῦ νῦν καιροῦ (Aehnlich Grotius: dolores ex rebus adversis, ut 1. Cor. II, 3. 2. Cor. XI, 30. XII, 5. 10. Gal. II, 13. [falsches Citat] Hebr. IV, 15. V, 2. XI, 34. aus welchen Stellen allen sich nichts beweisen läßt; und hiermit stimmen die meisten Ausl. überein); wenn aber der Singular Aufnahme erhalte, so sey es imbecillitas animi ipsa qua quid vere nobis prosit ignoramus. In jedem Falle lehrt das Folgende, was dies für ἀσθένειαι sind, nehmlich innere, ein geistiges Verzagen, oder Verlieren des Bewußtseyns unserer Stellung zu Gott, oder auch nur ein Ungewißbleiben über das, was der Mensch bitten soll, und wie? τὸ γὰρ — οἴδαμεν. Der Artikel hat hier nichts Auffallendes; bemerkenswerth ist die Kürze, mit welcher καθὸ δεῖ an die erste Frage τί προσευξ. angeknüpft ist. Der Sinn: was, und wie auf die rechte Art, wir beten sollen, d. h. welches der Gegenstand, und welches die Form und Fassung unseres Gebetes seyn soll. Ἐντυγχάνειν τινί, sich an Jemand wenden, vornehmlich mit Bitten (Weish. VIII, 21.); der Gegenstand oder die Person, auf welche solch Bitten sich bezieht, entweder unbestimmt durch περί (Apg. XXV, 24.), oder mit bestimmter Anzeige freundlicher oder feindlicher Absicht durch ὑπέρ (Hebr. VII, 25.), oder κατά (Röm. XI, 2.) eingeführt. Jenes also Fürbitte für Jemand einlegen, fürbitten. In der Verbindung ὑπερεντυγχάνειν haben einige das Präsidium finden wollen, welches der heil. Geist über unsere Bitten führe (Corn. a Lap.), Andere die Größe und den Eifer dieser Vertretung (Luther, Erasmus, Heumann); es ist aber nichts weiter als unnöthige Häufung der Präp., daher auch V. 27. nur ἐντυγχ. steht. Es geschieht aber dies στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. Dies kann bedeuten: durch geheime, im Stillen emporgesandte, in Worte nicht gefaßte Seufzer, und so faßt es die überwiegende Mehrzahl der Erklärer. Aber analoger andern ähnlichen Wörtern würde die Deutung: unaussprechlich, seyn, welche noch Luther hat. Fragen wir nun aber, von was hier P. rede, so erhalten wir von den Dogmatikern, die Alles wissen, sehr genaue Auskunft auch über diesen Punkt, über den doch auch die Bibel nichts weiter

ſagt, alſo ruhend auf eigenen dogmatiſchen Beſtimmungen, die uns durchaus nichts angehen*). Als Exegeten halten wir es gar nicht für unſere Sache, zu unterſuchen, ob dem, was P. ſage, etwas Wirkliches entſpreche, und ob das, was er davon ſage, das Rechte ſey, ſondern bloß den Sinn ſeiner Worte klar und einfach darzulegen, und für dieſen Zweck mag Folgendes genügen: Paulus urtheilt ohne Zweifel, die Unterſtützung des in den Gläubigen wohnenden und wirkenden göttlichen Geiſtes erſtrecke ſich auch auf die Gebete, welche ſie in dieſem Stande des Hoffens und Erwartens an Gott richten. Ihnen für ſich allein ſey weder der rechte Gegenſtand noch die gehörige Weiſe des Gebetes offenbar; aber der Geiſt, durch deſſen Trieb und Leitung ſie Gottes Kinder werden, ſey ihr Fürbitter durch ſtilles Seufzen des Herzens ohne klares Bewußtſeyn beſtimmten Anliegens. Dies iſt der klare Inhalt der Stelle, den der Dogmatiker dann, wenn ers zu vermögen glaubt, verarbeiten mag. Nur um, ſoviel an mir iſt, alles Irregehen oder Irregeführtwerden zu verhüten, füge ich noch dies hinzu: die ſtille, innige Richtung eines ſittlichen und vertrauenden Herzens auf Gott, die weder ein beſonderes Vornehmen erfordert, ſich nun, zur beſtimmten Stunde, himmelwärts zu kehren, noch einen beſtimmten Gegenſtand oder eine beſtimmte Form, ſondern vielmehr darin beſteht, daß ein ſolches Herz ſtets und unaufhörlich aufwärts gerichtet iſt, und in dem ſteten Sehnen nach Vollendung und Erlöſung von der anhaftenden Unvollkommenheit auch ohne Wort noch eigentliche Bitte doch flehend empor zum Borne des Heils blickt, dieſe Richtung des Herzens leite P., ſo wie alles Gute in uns, ſo auch ſie von der Unterſtützung des göttlichen Geiſtes ab.

V. 27. Die Frucht des Seufzens. ὁ ἐρευνῶν τ. κ., der Erforſcher der Herzen; eine für den Zweck ſehr paſſende

*) Beinahe ſpaßhaft nimmt es ſich, wenn z. B. Corn. a Lap. erzählt, wie der h. G. in consistorio sacrosanctae Trinitatis, als Advokat auftrete, und die Anliegen ſeiner Freunde vortrage magna instantia, magno pondere, et magna auctoritate. Andere ähnlich.

Umschreibung des Namens Gottes, indem sie unter den allgemein anerkannten Eigenschaften Gottes diejenige heraushebt, welche am sichersten dahin führen konnte, auch diejenigen, denen ein solches Gebet ohne bestimmten Stoff, ja ohne ausgesprochenes Wort einen Anstoß geben, oder die Möglichkeit der Erhörung zweifelhaft machen mochte, zu belehren. οἶδε — πνεύματος. Er weiß, versteht, was das φρ. τ. πν. sey. Manche Erklärer wollen in dem οἶδε nach Analogie des hebr. ידע mehr finden, nehmlich den Gedanken, Gott bemerke das φρ. mit Wohlgefallen; aber daß dies nicht der Sinn ist, geht theils aus der gewählten Bezeichnung Gottes, theils auch daraus hervor, daß er dann nur gesetzt haben würde οἶδε τὸ φρ., nicht aber τί τὸ φρ. φρόνημα ist hier nicht wie oben V. 6. als Streben und Trachten, sondern als der Sinn, die Meinung, und der Zweck jener stillen Seufzer zu fassen; er weiß, was das πνεῦμα mit ihnen sagen will. Im letzten Satze wird Koppes Meinung, man solle ὅ τε für ὅτι schreiben, schwerlich irgend Jemandes Beifall finden; ὅτι aber lehrt uns, daß ein Grund angegeben werde, warum Gott verstehe, was der Geist meine. Zwar scheint eine solche Begründung unnöthig, da ja ἃ ἐφ. πᾶς κατά. schon genug dafür geschehen ist; aber es läßt sich doch keine andere als die causale Bedeutung des Satzes denken, die daher angenommen werden muß. Nun aber liegt im Satze selbst τὸ πν. ἐντυγχάνει offenbar nichts Causales; es muß also entweder in ὑπὲρ ἁγίων, oder in κατὰ θεόν enthalten seyn. Liegt es in jenem, so muß es im Begriffe ἅγιος liegen; allein wir haben schon bei I, 7. gesehen, daß dies nicht die Bezeichnung der Christen ist, und auch der Platz, wo das Wort steht, gestattet diese Annahme nicht. So bleibt nur übrig, es in κατὰ θεόν zu suchen, worauf auch die Stellung beim ersten Blicke hindeutet. Nähme man nun, wie Böhme gethan, κ. θ. nur als bei Gott, so würde entgegenstehen, erstlich, daß er nicht entweder das Pronomen statt des Substantivs, oder, wenn er dieses brauchen wollte, τὸν θεόν gesetzt, sodann aber und vornehmlich, daß es ja doch nicht als Grund angesehen werden kann, warum Gott das φρ. des

Geistes versteht, weil dieser bei Gott Fürsprache leistet. Also muß die Art der ἔντευξις beschrieben werden. κατὰ mit dem Akk. aber bedeutet Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung; demnach muß κατὰ θεὸν heißen: in göttlicher Weise, oder so wie es Gott gefällt, nach dem Sinne Gottes; und hierin wird der Grund liegen müssen, warum Gott dieses Flehen versteht und erhört; es ist so gemeint und beschaffen, wie ers fordert. Dies ist auch die Erklärung aller Ausleger, und 2. Kor. VII, 9—11. wird κατὰ θεὸν wenigstens ähnlich gebraucht.

V. 28. steht in keinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Letztgesagten, sondern giebt etwas ganz Neues, in Bezug jedoch auf denselben Gegenstand, auf den sich auch das Bisherige bezog, nehmlich die Ereignisse des Lebens, vornehmlich die betrübenden. Nachdem nehmlich P. im Obigen der großen Unvollkommenheit unsers Zustandes in diesem Leben Erwähnung gethan, unsere gegenwärtige Stellung im Verhältniß zu dem einst zu hoffenden vollen Heile angezeigt, und des Beistandes gedacht hat, welchen der einwohnende Geist uns leiste, macht er noch zuletzt auf den Zweck aufmerksam, welcher auch durch die Unvollkommenheit des Lebens erreicht werden soll. Demnach ist δὲ nur fortschreitend und anknüpfend; οἴδαμεν stellt die Sache als gewiß oder ausgemacht dar. πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν. Alles, offenbar alle Ereignisse des Lebens, frohe und traurige, besonders die letzteren, von denen im ganzen Abschnitte die Rede ist, und V. 35. eine ganze Reihe aufgezählt wird. συνεργεῖν, eig. mit wirken, daher beitragen. Man hat gefragt, mit wem? Beza, der πάντα von den traurigen Ereignissen allein versteht, nimmt die Präpos. als Andeutung, daß dieselben nicht allein den Erfolg haben, dessen hier gedacht wird, sondern nur in Verbindung mit den übrigen Dingen; Balduin sagt, mit Gott, dem eigentlichen Urheber des ἀγαθοῦ; Tholuck findet eine Andeutung, wie das liebende Gemüth die eigentliche Ursache der Wirkung des Heils ist, und die Begegnisse des Lebens nur Gelegenheitsursachen ꝛc. An alles dies hat P. wahrscheinlich nicht gedacht, so wenig als wir, wenn wir sagen: es wirkt dazu mit oder trägt dazu

bei, nothwendig etwas Bestimmtes als Hauptsache denken müssen. εἰς ἀγαθόν, zu etwas Gutem; der Begriff ist ganz unbestimmt zu lassen; wie der Apostel ihn giebt; es hat gute, heilsame Folgen, führt nicht zum Schaden, sondern zum Gewinn. Endlich werden auch diejenigen, in Bezug auf welche die Behauptung gilt, namhaft gemacht, nehmlich οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν, die, welche Gott lieben. Auch dieser Begriff ist nicht enger zu beschränken, als der Ap. selbst gethan; zwar giebt das Folgende viel Wahrscheinlichkeit, daß er dafür halte, nur Christen können Gott wahrhaftig lieben; aber er sagt dies weder hier noch sonst, und daher ist die Allgemeinheit festzuhalten, in welcher er den Satz ausspricht. Daß aber diese Bezeichnung die Bedingung enthalte, unter welcher das συνεργεῖν eintrete, liegt am Tage. Das folgende Glied τοῖς κατὰ πρόθεσιν ist von vielen Auslegern, und, wie es scheint, auch von Tholuck, caussal genommen worden, daß also das κλητοὶς εἶναι den Grund enthalte, warum πάντα συνεργεῖ. Dabei aber ist übersehen worden, daß es dann keinen Artikel haben könnte, sondern ohne diesen κλητοῖς κατὰ πρόθεσιν heißen müßte. So wie es hier steht, ist es erklärende und beschränkende Apposition: denen nehmlich, welche rc. Sie soll uns lehren, nicht warum den Liebenden alles zum Besten dient, sondern wer diese ἀγαπῶντες sind. κλητοί, Berufene. Hier haben wir nicht zu fragen, wer nach unserer eigenen Ansicht diese sind, auch nicht, worin nach unserm Systeme die κλῆσις bestehe, sondern von wem P. rede. Jenes haben die dogmatisirenden Ausleger bis diesen Tag gethan, und dadurch die Erklärung des hier anfangenden Stücks, die Wahrheit zu sagen, mehr verdorben als gefördert. Schon der Artikel und die Eigenschaft des Gliedes als Bestimmungssatz muß uns belehren, daß οἱ κλητοὶ nicht alle Menschen, sondern nur ein Theil von ihnen, im Gegensatz gegen die μὴ κλητοὺς seyn müssen; sodann daß sie nur schlechthin κλητοὶ heißen, ohne alle Bestimmung, wozu? führt darauf, daß P. überzeugt ist, es verstehe sich dies von selbst, nehmlich zum Empfang des Heils; und so erhalten wir die schon bei I, 7. angedeutete, und hier wie K. IX. weiter

ausgeführte Vorstellung, daß ein Theil der Menschheit, vorzugsweise vor allen Uebrigen, von Gott einen Ruf zum Heil erhalten habe, und daß nur die so Gerufenen es sind, welche Gott wahrhaftig lieben, und deren Heil nun, darum weil sie gerufen sind, auch durch alle Begegnisse des Lebens gefördert werden müsse. Dagegen — dies folgt von selbst — an wen die κλῆσις nicht ergangen ist, der kann Gott nicht lieben, und jener Einfluß der äußern Schicksale findet bei ihm nicht Statt. Hierher wird jede unbefangene Exegese führen müssen. Nur das Bestreben, diese Vorstellung bei P. nicht zu finden, konnte davon abführen. Fragen wir nun, worin nach Pauli Sinn diese κλῆσις bestehe, so glaube ich, die sehr verbreitete Ansicht, in der Verkündigung des Evangeliums, verwerfen zu müssen, indem dieselbe theils auf Betrachtung der uns bekannten Erscheinung, theils auf der Annahme einer ganz allgemeinen κλῆσις ruht. Ist also dieselbe von P. nicht allgemein gedacht, so kann auch die Verkündigung, welche allgemein ist, von ihm nicht als der Ruf gedacht worden seyn, welcher das ἀγαπᾶν τ. Θ. zur Folge habe. S. zu V. 30. Die Gerufenen aber sind κλ. κατὰ πρόθεσιν, nach, in Gemäßheit der πρόθεσις προτίθεσθαι, sich vornehmen, I, 13.; von Gott: Eph. I, 9. πρόθεσιν εὐδόκησεν ἐν ἑαυτῷ. Also πρόθεσις Vorsatz, Vornehmen, etwas auszuführen; vergl. Apg. XI, 23. XXVII, 13.; in den paul. Briefen der göttliche Vorsatz oder Beschluß, vornehmlich in Bezug auf die Erlösung und auf die Theilnahme an derselben, vgl. Eph. I, 11. III, 11. 2. Tim. I, 9. Davon ist es offenbar auch an unserer Stelle zu nehmen, und nicht, wie die meisten Väter, auch Hammond und Clericus*), gethan, der Vorsatz oder Entschluß der Menschen, das göttliche Streben, durch welches sie wahre κλητοί würden. οἱ κ. κατὰ πρ. κλητοί sind also diejenigen, welche nach einem göttlichen Beschlusse oder Vorsatze zum Heil berufen sind, d. h. die, welche Gott zur Erlangung des Heils bestimmt hat. Und diese sind

*) Nicht aber Grotius, wie Heumann behauptet, der seine Anmerkung mißverstanden zu haben scheint.

es dann, welche Gott lieben, diese, denen Alles zum Guten förderlich seyn muß.

V. 29. In die Augen fällt, daß dieser und der folg. Vers die Bestimmung haben, das Vers 28. Gesagte von dem heilsamen Einfluß aller Lebensereignisse auf die, welche Gott lieben, zu erläutern, und zu begründen. Eben so tritt leicht erkennbar hervor, wie diese Begründung aus dem Begriffe der göttlichen πρόθεσις und κλῆσις entwickelt werden soll. Ferner trägt diese Entwickelung einen so entschiedenen Charakter der Allgemeinheit an sich, daß man wohl nicht einen Augenblick anstehen kann, die Ansicht Koppes, daß P. hier nur von den römischen Christen, oder allenfalls den Christen überhaupt spreche, für irrig zu erkennen. Die Sätze sind allgemein, wenn auch die affirmative Anwendung nur auf die Christen gemacht werden kann. Ueber den Zusammenhang der beiden Verba οὓς προέγνω, καὶ προώρισε hat Corn. a Lap. die Meinung aufgestellt, daß dieselben nicht Vorder- und Nachsatz ausmachen, weil nicht, wie V. 30. τούτους dem zweiten vorangehe, sondern bloß einen Vordersatz, welcher wegen der vielen dazwischen getretenen Worte erst V. 30. wieder aufgenommen werde, so daß also δὲ dort ein inquam bedeuten würde. An und für sich wäre dies nicht unmöglich; allein beweisen läßt sichs auch nicht, und entgegen steht, daß P. alle die einzelen Akte als auseinander folgend darstellt, und also wahrscheinlicher ist, daß er dies gleich von vorn herein habe thun wollen; daher denn die gewöhnliche Auffassung wohl mit Recht für vorzüglicher angenommen wird. Das Subjekt, Gott, ist ausgelassen, aber leicht zu suppliren; Ursache der Auslassung, wie mir scheint, die Verba selbst, deren theologische Bedeutung an kein anderes denken ließ. Προγινώσκειν, eigentlich vorher kennen oder wissen (Apg. XXVI, 5. 2. Petr. III, 17.). Nun würde vorher kennen in eigentlichem Sinne Etwas seyn, was, auch wenn man die Erkenntniß noch so umfassend nehmen wollte, wie Koppe thut, doch stets in Bezug auf alle Menschen bei Gott Statt fände, und auch von den Schriftstellern des N. wie A. T. anerkannt würde; entweder also es bezeichnet an

unſerer Stelle, wo nicht von Allen die Rede iſt, eine beſonders beſtimmte Erkenntniß, oder es heißt gar nicht: erkennen. Jenes nehmen viele, vornehmlich lutheriſche, Theologen an, und finden darin das Vorherwiſſen Gottes, wer dereinſt ein gläubiger und wahrer Chriſt werden würde, welches Vorherwiſſen dann weiter die Folge gehabt habe, welche P. in den übrigen Sätzen darlege. So Calov, Heumann, Morus, Böhme, Roſenm., Ammon, Flatt; aber mit Recht wird dagegen bemerkt, daß dieſes Objekt des göttlichen Wiſſens doch auch nicht mit Einer Silbe angedeutet werde. Andere, vornehmlich die Calviniſten, Grot., Turr., Chr. Schmidt, Ern., behalten zwar die Grundbedeutung des Erkennens bei, erklären ſie aber durch einen Hebraismus von ידע als einen Vorzug, oder eine Liebe, welche Gott zu einem Theile der Menſchheit von Ewigkeit her gehabt, und um dieſer Liebe willen dann ihr Heil verordnet habe. Aber nicht nur kann ich nicht umhin zu geſtehen, daß ich auch im Hebr. dieſe Bedeutung noch keineswegs als unbezweifelt anerkenne, ſondern ich finde auch keine Berechtigung, dem griech. Worte dieſelbe zu leihen, ſo lange ſie nicht durch Beiſpiele anderer anſtoßfreier Stellen belegt werden kann, und verwerfe daher mit vielen Andern auch dieſe Auslegung. Dagegen iſt bekannt, daß γινώσκειν ſowohl in ächter Gräcität, als im N. T. auch beſchließen bedeutet, und προγινώσκειν hat dieſe Bedeutung ohne allen Zweifel in der Stelle 1. Petr. I, 20., wo von Chriſto geſagt wird, er ſey προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων, d. h. zum Erlöſer der Menſchheit voraus beſtimmt, im Gegenſatz gegen ſein wirkliches Erſcheinen in der Welt. Es kann alſo auch hier voraus beſchließen, beſtimmen heißen. Nun iſt klar, daß οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ nicht allein die nehmlichen Perſonen ſeyn müſſen, als die, οὓς προέγνω ὁ θεός, ſondern auch die durch beide Ausdrücke bezeichneten Begriffe weſentlich einerlei, indem die Beweisführung, die aus den Begriffen genommen wird, außerdem aller Kraft entbehren würde. Demnach wird προγινώσκειν zu erklären ſeyn: zum Genuß des Heils, zur Würde und

Seligkeit von Kindern und Erben vorherbestimmen. Wenn diese Bestimmung Statt gefunden habe, wird nicht angegeben; denn das Vorher kann lange oder kurz vorher gedacht werden; doch wahrscheinlich hat P. eine ewige Bestimmung gemeint. προορίζειν, vorher bestimmen oder festsetzen. Der Unterschied von προγινώσκειν liegt darin, daß dieses den göttlichen Gedanken oder Beschluß, Jemanden zum Theilnehmer seines Heils zu machen, schlechthin als Gedanken, als die bloße πρόθεσις, darstellt; προορίζειν dagegen zwar auch noch im göttlichen Gedanken liegt, aber doch eine Folge der πρόγνωσις ist, nehmlich die Aussonderung, vermöge welcher Gott diejenigen, deren Beseligung er beschlossen hat, nun schon bei sich selbst als eine besondere Gattung denkt, ihnen den bestimmten ὅρος der künftigen Söhne und Erben beilegt. Hierzu kommt noch, daß das προορίζειν nicht kahl hingestellt wird, sondern mit Beifügung dessen, wozu er die προγνωσθέντας ausgesondert hat. Dieses ist nehmlich in dem Prädikatsakkusativ συμμόρφους enthalten, während Eph. I, 5. 11. das Ziel durch εἰς eingeführt wird. Daß σύμμορφος hier den Genit. bei sich hat, darf nicht auffallen, da auch andere Wörter ähnlicher Bedeutung im Griech. bisweilen diesen Casus statt des Dativs regieren, z. B. ἀδελφός. In dem Ausdrucke σύμμ. τῆς εἰκόνος τ. υἱοῦ liegt etwas Pleonastisches; seinem Bilde ähnlich seyn, ist am Ende immer ihm ähnlich seyn. Worin aber diese Aehnlichkeit bestehe, ist die Frage. Manche, Grot., Calov, Semler, Morus, Böhme, u. A. finden sie in den Schicksalen, nehmlich daß wir eben so leiden, und nach den Leiden verherrlicht werden, wie dies mit ihm geschehen, und V. 17. von uns gesagt ist. Allein, so gewiß P. diese Aehnlichkeit kennt, und für nöthig hält, wie bei obiger Stelle schon bemerkt ist, so wenig liegt sie doch hier in den Worten, oder wird durch den Zusammenhang gefordert. Andere denken an unsere sittliche Verähnlichung mit ihm, dem Urbilde unserer Vollkommenheit. Auch an diese glaubt Paulus, aber auch sie wird theils von den Worten nicht durchaus erfordert, theils lehrt uns die Stelle Phil. III, 21. eine andere Aehnlichkeit als diese mit demselben Worte kennen,

theils endlich ſcheint für die Anſicht, daß hier nicht eine ſittliche, ſondern eine äußere, in Verherrlichung unſerer umgebenden Natur und ihres Zuſtandes beruhende Aehnlichkeit gemeint ſey, auch das zu ſprechen, daß die Bezeichnung Chriſti ſelbſt als eines Bildes Gottes nicht eine ſittliche, ſondern eine Weſensähnlichkeit mit Gott andeuten ſolle (2. Kor. IV, 4. Kol. I, 15. ſ. chriſtl. Philoſ. Th. II. S. 288. ff.). — Nach dieſem allen lehrt P. in unſerer Stelle, diejenigen, welche Gott zum Gewinn der Seligkeit vorher beſtimmt habe, die habe er auch zur Aehnlichkeit mit Chriſto, d. h. zu einer der ſeinigen ähnlichen Herrlichkeit beſtimmt. Da nun dieſe Beſtimmung dem Leben der Menſchen voraus geht, und ohne alles Verdienſt von ihrer Seite eintritt, ſo iſt ſie allerdings eine abſolute, unbedingte, doch, wie theils in dem τοῖς ἀγαπ. τ. θ. liegt, theils im Verfolg ſich noch zeigen wird, ſo, daß Gott ſie zugleich der ihnen zugedachten Gabe würdig zu machen beſchloſſen hat. Während die gewöhnliche Anſicht der neuern Zeit die iſt, Gott wolle zwar, daß die ganze Menſchheit des Heils theilhaftig werde, die Ertheilung deſſelben aber ſey abhängig von dem Gebrauche, welchen jeder Einzele von ſeiner Freiheit und den ihm dargebotenen Hülfsmitteln der Sittlichkeit mache, und in ſofern alſo auch der göttliche Rathſchluß ein bedingter, lehrt Paulus ſchon hier ganz klar, und zwar im Geiſte des geſammten Alterthums, namentlich des Judenthums, Gott beſtimme im Voraus zum Heil oder zum Verderben (dies folgt, was man auch dagegen ſage, nothwendig aus der Beſtimmung eines Theils zum Heil), und zwar unbedingt, und gebe nur denen, die er zur Erlangung des Heils verordne, überdieß noch eine ſittliche Beſtimmung, und äußere und innere Unterſtützungen der Sittlichkeit. — Εἰς τὸ — ἀδελφοῖς, ein Folgeſatz, beiläufig angefügt, ohne nothwendig zur Gedankenreihe zu gehören. Die πολλοὶ ἀδελφοὶ ſind alle Chriſten; in wiefern aber iſt er πρωτότοκος unter ihnen? Faſt alle Ausleger meinen, wiefern er an Würde höher als alle ſteht, wie ja beim jüdiſchen Volke der Erſtgeborne immer der Vornehmſte, das Haupt aller ſeiner Brüder war. Man verweiſt auf Stellen, wie Pſ. LXXXIX, 28. Exod. IV, 22.;

Carpzov zeigt auch beiläufig, wie der λόγος bei Philo πρωτότοκος genannt werde. Aber entgegen steht, daß hier nicht von der Würde die Rede ist, welche Christus in Bezug zu seinen Brüdern haben soll, sondern davon, daß wir alle ihm ähnlich, Söhne Gottes wie er, und also seine Brüder werden sollen. Daraus geht hervor, daß der Satz von P. selbst nicht ganz richtig geformt ist, indem eigentlich nicht Er Subj. seyn sollte, sondern wir, und die genauere Form, wie Tholuck bemerkt, diese seyn würde: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, αὐτὸν δὲ πρωτότοκον. Nimmt man dies als die wahre Meinung des Apostels, so kann man das Wort ganz eigentlich nehmen. Zwar sind alle Auserkorene Söhne Gottes und Christi Brüder; aber der Erstgeborene ist er immer, man mag nun unter seiner Sohnschaft jene denken, die er von Ewigkeit besessen, oder die, in welche er durch die Auferstehung wie von neuem eingetreten. Flatt sieht auch darauf, daß, wie im Judenthum der Erstgeborne als der Erbe für die Andern sorgen müssen, eben so nach Christus und durch Christum viele seiner Brüder zur Seligkeit gelangen.

V. 30. Hier geht die Rede, die durch die Beisätze etwas unterbrochen worden, in ihrer Begriffsentwickelung weiter fort. οὓς — ἐκάλεσε. Er hat sie gerufen. Ueber dieses Rufen giebt P. selbst keine weitere Erklärung ab; soviel leuchtet ein, es ist derselbe Akt, vermöge dessen sie κλητοὶ sind. Ist nun die κλῆσις oben V. 28. nichts anders, als die an sie ergangene Einladung, das bereitete Heil in Empfang zu nehmen, oder die Bekanntmachung mit ihrer Bestimmung nebst der Aufforderung, dieselbe zu erfüllen, welche vermittels der evangelischen Verkündigung an sie erging, so ist auch hier καλεῖν nichts Anders, und P. sagt dann nur: welche Gott zur Aehnlichkeit seines Sohnes verordnet hat, denen hat er auch eine Kunde davon und Einladung zum Empfang zukommen lassen. Hat aber jene κλῆσις einen andern Sinn, so muß auch unser καλεῖν einen andern haben, und umgekehrt. Nun zeigte sich oben eine Schwierigkeit, welche nicht erlauben wollte, die κλῆσις von der Verkündigung zu verstehen; dies giebt uns Recht, eine

andere Bedeutung für καλεῖν zu ſuchen. Wir vergleichen die Stellen: IX, 24. 25. 1. Kor. I, 9. VII, 15. 17 — 24. Gal. I, 6. 15. V, 8. Eph. IV, 4. in welchen allen entweder aktiv καλεῖν von Gott, oder paſſiv καλεῖσθαι von den Menſchen, welche gläubig geworden ſind, vorkommt; es wird nicht ſchwer werden, wahrzunehmen, daß jener ſo eng begrenzte Begriff keineswegs auf alle paßt, ſondern ein allgemeinerer zu behalten iſt. Es iſt aber dieſer kein anderer, als der des Zuſichrufens, welchem das Vonſichſtoßen entgegengeſetzt ſeyn würde. Geſchieht das Letztere von einem Könige, oder ſonſt einem Mächtigen auf Erden, ſo iſts ein Beweis ſeiner Ungnade, wenn aber Erſteres, ſeiner Gnade, und geſchieht in der Abſicht, den Gerufenen entweder zu etwas Wichtigem zu gebrauchen, oder durch Wohlthaten zu beglücken. Dadurch tritt nun zu dem urſprünglichen Begriffe ein neues Merkmal hinzu; Gott ruft die Menſchen zu ſich, in der Abſicht, ſie in ſeiner Nähe zu beglücken, als Söhne und Erben zu behandeln. Da er dies nicht mit allen thut, ſo muß eine Beſtimmung vorangegangen ſeyn, in ſeinem eigenen Willen ruhend. Dies iſt die προόρισις, zu deren Ausführung die κλῆσις der erſte Schritt iſt. Wenn wir alſo oben die κλητοὺς als diejenigen nahmen, die zur Seligkeit beſtimmt ſeyen, ſo hatten wir nicht Unrecht, aber der urſprüngliche Begriff enthält dies nicht, ſondern es iſt erſt hinzu gekommen. Wodurch aber erfolgt die κλῆσις? Die Verkündigung darf wohl nicht ausgeſchloſſen werden, aber alles umfaßt ſie nicht; im Gegentheil es gehört dazu überhaupt alles das, was von Gottes Seite geſchieht, um den Menſchen einzuladen, und gleichſam anzulocken, daß er zu ihm komme, ſey es nun durch Predigt, oder durch Lebenserfahrungen, oder durch die Stimme ſeines Geiſtes. — καὶ οὓς — ἐδικαίωσεν. Es iſt offenbar, daß δικαιοῦν hier keinen andern Sinn haben kann, als den uns längſt bekannten von der Aufnahme des Sünders in den Stand der Gnade durch Erledigung von früherer Schuld, wodurch er δίκαιος wird. Wir wiſſen, wie dies von der πίστις abhängt, und da wir dieſe als einen freien Akt des Menſchen anſehen, ſo ſcheint uns das δικαιοῦν ſo ſchlechthin als Folge

des καλεῖν nicht angegeben werden zu können; denn die philosophische Ansicht der neuern Zeit wird nach derselben ein Doppeltes als möglich annehmen, daß der Mensch entweder Folge leiste, oder nicht; und nur im ersten Falle könne die δικαίωσις eintreten. Anders erscheints hier, zwar in andern Stellen scheint auch P. die Annahme des Glaubens als freie That zu erkennen; aber hier nimmt er auf die Freiheit keine Rücksicht, sondern scheint den Satz aufzustellen, Alle, welche Gott vermöge der πρόγνωσις rufe, folgen auch gewiß dem Rufe, kommen in Christo zu Gott, werden also gläubig, und erhalten daher die δικαίωσις. Er konnte auch fast nicht anders, wenn er consequent seyn wollte; denn die πρόγνωσις und προόρισις wären nicht mehr unbedingt, d. h. gar nichts mehr, wenn auf die κλῆσις noch ein Nichtkommen erfolgen könnte. Er nimmt also hier keins als möglich an, und nun kann er seinen Satz aussprechen, die Gott gerufen habe, die mache er auch gerecht. Daß er in allen bisherigen Sätzen das Präteritum gebraucht hat, darf uns gar nicht wundern; zwar, wiefern er allgemeine Sätze aussprach, konnte er mit gutem Fug das Präsens brauchen; wiefern er aber alle diese Sätze als Beweis der Behauptung V. 28. braucht, ὅτι — εἰς ἀγαθόν, also von Solchen spricht, welche wirklich schon Gott lieben, hatte er bis zur δικαίωσις Alles als bereits geschehen zu betrachten, denn diese Liebe folgt erst auf die Rechtfertigung. In allen diesen Sätzen aber ist V. 28. noch nicht erwiesen; es fehlt noch die letzte Folgerung, nehmlich, daß, wenn Gott das Vorige alles am Menschen gethan habe, auch für seinen Zustand nichts als selige Folgen daraus hervorgehen können; und diese muß daher im letzten Satze οὓς δὲ — ἐδόξασε enthalten seyn. Das auch hier gebrauchte Prät. scheint eine schon vorhandene δόξαν anzudeuten, und ist wahrscheinlich Ursache gewesen, daß viele alte Ausleger, Chrys. (ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας), Theod., Theoph., Ambr., auch Erasm. (per dona Sp. Sti. et adoptionem coelestem), die Verherrlichung als bereits geschehen betrachtet haben. Auch könnte der Zustand der gebesserten und begnadigten Gläubigen im Vergleich mit dem

frühern wirklich ein verherrlichter genannt, und so der Aoriſt als wahres Präteritum behauptet werden, wenn nicht der Zuſammenhang ſeit Vers 18. dem durchaus entgegen wäre, und der Beweis für V. 28. eine andere, nicht nur ſittliche, ſondern auch äußere Verherrlichung erforderte. Entweder muß man daher mit Carpzov annehmen, P. brauche den Aoriſt, weil die δόξα hier ſchon ihren Anfang genommen habe, dereinſt bloß vollendet werden ſolle; oder mit der Geſammtheit der übrigen Ausleger dieſelbe ganz in die Zukunft verſetzen. Das Letztere erſcheint als das Richtige, weil doch P. den Zuſtand der Kinder Gottes in dieſem ganzen Abſchnitte beſtändig als einen Zuſtand der Unvollkommenheit, des bloßen Wartens und Sehnens nach der in der Zukunft ruhenden ἀποκάλυψις darſtellt, und überdies ja der Zweck ſeiner Darſtellung in dieſen zwei Verſen nur der iſt, zu erweiſen, wie auch die Leiden der wahren K. G. zu freudigem Ziele führen. Sonach wird man allerdings geſtehen müſſen, daß in dieſem letzten Satze (nicht in den früheren) der Aoriſt ſo ſtehe, daß man vielmehr das Futur erwarten ſollte. Es ſcheint, der Schwung, den ſeine Gedanken genommen haben, erhält ihn in ſo ſtarker Bewegung, daß er des vorhandenen Unterſchiedes zwiſchen dem, was ſchon vollbracht iſt, und was noch eintreten ſoll, wenig gewahr wird, und daher auch dies dem ſchon Geſchehenen anreiht. Es darf uns aber dies um ſo weniger auffallen, als mit dem Charakter eines felſenfeſten Glaubens und faſt triumphirenden Sinnes, den die Rede in dieſem ganzen Abſchnitte angenommen hat, ein ſolches Vergeſſen der noch laſtenden Bürde und Aneignung des Künftigen, als wäre es gegenwärtig, gar trefflich harmonirt.

Der Charakter des zuverſichtlichen Vertrauens, der ſchon im Vorigen zu bemerken war, entwickelt ſich noch ſtärker in dem noch übrigen Abſchnitte, und ſteigert ſich bis gegen das Ende zum Ausdrucke höchſter Begeiſterung. Man erkennt recht deutlich, der Apoſtel fuhlt ſich ſelbſt am Ende der ſeit dem Anfange des Briefes bis hieher mit faſt durchgängig gleicher Ruhe und Beſonnenheit durchgeführten Abhandlung, und läßt nun, da er dieſelbe bis zur Idee der einſtigen Vollendung fortgeleitet

hat, seinen frohen Gefühlen in Bezug auf dieselbe freien Lauf, und sucht auch in seinem Leser das Gefühl stärker anzuregen, uns eine Begeisterung für das, was er bisher dargestellt hat, zu erwecken. So wird der Schluß seiner Rede, in Erinnerung der hohen Güter, die er durch Christum der Menschheit erworben und gesichert weiß, eine Art von Triumphgesang, dessen Erhabenheit auch von frühern Erklärern schon nach Würde anerkannt worden ist.

V. 31. 32. Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; Die Formel τί οὖν ἐροῦμεν, die wir bisher immer so angewendet fanden, daß sie eine falsche Folgerung, oder einen Einwurf herbeiführte, den der Ap. sodann widerlegen wollte, soll hier ohnläugbar einen Uebergang zu der richtigen Folgerung machen, die er selbst im Folgenden zieht. Zwar haben Semler (ad haec quid est, quod regerere queamus, quasi adhuc dubii ex metu futuri, aut ex hujus vitae adversitatibus?) und Mosheim, wahrscheinlich durch den eben bemerkten Gebrauch der Formel geleitet, auch hier etwas Adversatives finden wollen, wie denn auch πρὸς ταῦτα dies bedeuten könnte. Aber es hat zu wenig Wahrscheinlichkeit, daß P. hier fragen wolle, was sich gegen das Obige einwenden lasse; sind auch die nächsten Worte zu offenbar seine Folgerungen aus Jenem, als daß man ihrer Ansicht Beifall schenken könnte. Wenn dagegen Grotius übersetzt: quid ex his inferimus? worin ihm Turretin, Cramer, Koppe, Rosenm., beistimmen, so ist der Sinn der Frage ohne Zweifel richtig ausgedrückt; nur zu bemerken bleibt, daß πρὸς ταῦτα nicht sowohl ex his bedeute als ad haec, in Bezug auf dies, wie es auch von Flatt, Tholuck, erklärt worden ist. — Die nächsten Worte: εἰ ὁ θεὸς — καθ' ἡμῶν; enthalten die erste, ganz allgemein dargestellte Folgerung. Was es heiße, Gott ist für uns, liegt am Tage; daß er es sey, ist aus dem Vorhergehenden als unumstößlich gewiß anzunehmen. Die Frage: wer ist wider uns? giebt dem eigentlichen Gedanken: Niemand ist wider uns, größere Lebendigkeit, macht ihn gewissermaßen zu einer Herausforderung, ob irgendwo ein Feind sich zeigen wolle, der es wage, unser Heil

zu gefährden gegen solch einen Schirmherrn, als wir an Gott haben. Uebrigens wird schon von ältern Auslegern mit Recht angemerkt, der Sinn des Apostels sey nicht sowohl der, daß die Gläubigen keinen Widersacher mehr haben, an denen es ja keiner Zeit weniger gefehlt, als den Tagen des Apostels, als vielmehr, daß alle, wer sie auch seyen, nichts gegen uns, und den, der für uns sey, vermögen werden. Daß wir von Gott selbst nichts Böses, sondern lauter Gutes zu erwarten haben, folgt aus dem Bisherigen von selbst, ist auch bereits V. 28. ausgesprochen worden; doch hält es P. nicht für überflüßig, dasselbe nochmals mit Hindeutung auf das im Tode Christi gegebene Unterpfand auszusprechen; V. 32. Der Relativsatz ὃς γε — παρέδωκεν αὐτόν, vertritt die Stelle eines causalen Vordersatzes, anstatt ἐπειδὴ γὰρ κ. τ. λ. oder auch εἰ γὰρ κ. τ. λ. ἴδιος υἱὸς übersetzt Erasmus durch unicus s., Beza durch proprius; Ch. Schmidt sagt, es diene zum Gegensatz gegen die ἑτούς, nehmlich die Gläubigen, worin ihm Tholuck und Klee beistimmen; auch Flatt findet darin Andeutung „einer solchen Verbindung mit Gott, wie sonst Niemand" eine habe, und wodurch er „der Gegenstand des höchsten Wohlgefallens Gottes" sey; während dagegen Heumann, Koppe, Rosenm., nichts weiter anerkennen, als das Pronomen, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Vielleicht haben beide Theile Unrecht. Der Gebrauch von ἴδιος als bloßes Possessivum bei Johannes ist ganz unbestreitbar; bei Paulus scheinen Stellen wie XIV, 4. Eph. V, 22. auch nichts anders zu enthalten, und der Gegensatz des Eigenen, oder Ursprünglichen gegen das Fremde oder nur Angenommene läßt sich durchaus nicht nachweisen. Doch folgt hieraus nicht, daß das Wort nicht, wie unser eigen, zu einer Art von Emphase gebraucht werden könne, die man auch wirklich an Stellen wie 1. Kor. III, 8. XV, 23. annehmen kann. Und eben dies scheint auch an unserer Stelle sehr passend zu seyn, so daß man die Worte τοῦ ἰδίου — ἐφείσατο füglich übersetzen könnte: suo adeo filio non pepercit, und dies wird denn auch Luthers Uebersetzung: er hat seines eigenen Sohnes nicht verschonet, nur bedeuten. In eben

dieſen Worten finden ſeit Grotius die meiſten Ausleger eine Anſpielung auf Geneſ. XXII, 12., nach der LXX οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ, indem, wie Grot. ſagt, quod in Abrahamo signum fuerat amoris in deum, id in deo signum benevolentiae adversus homines. Möglich; aber gewiß machen läßt ſichs nicht. Der Ausdruck gab ſich, auch ohne ſolchen Hinblick, ganz von ſelbſt. — παρέδωκεν, ſ. IV, 25. ὑπὲρ ἡμῶν πάντων d. h. für uns alle, die wir Chriſten ſind, oder auch ſeyn werden; denn nicht Ausſchließung irgend Jemandes ſoll durch ἡμῶν bewirkt werden, ſondern bloß Aneignung des geſchehenen Opfers; nicht nur für die Menſchen, ſondern auch für uns, und zwar uns alle. Die Bedeutung von χαρίζεσθαι im Nachſatze iſt bloß die des Schenkens, wie 1. Kor. II, 12. Phil. II, 9. τὰ πάντα, nicht wie Capellus, Wolf, gemeint, ſoviel als ταῦτα πάντα, ista omnia, quae scil. digito monstrari possunt, ſondern ganz allgemein: Alles, nehmlich was uns gut und heilſam ſeyn mag. σὺν αὐτῷ, mit ihm, gleichſam als Zugabe. Das Ganze ein Schluß vom Größern auf das Kleinere; denn die Hingabe des Sohnes iſt als der höchſte Beweis der göttlichen Liebe zu betrachten, in Vergleich mit welchem alles Andere für Kleinigkeit zu achten iſt. Somit iſt, was das Verhältniß zu Gott anlangt, alles in vollſter Klarheit. Der Apoſtel wendet ſich zu weiterer Auseinanderſetzung der Folgen.

V. 33. 34. Das τίς καθ' ἡμῶν V. 31. wird hier gewiſſermaßen wieder aufgenommen, und in Theile zerlegt. Was zuerſt die Interpunktion anlangt, ſo haben Auguſtin (doctr. chr. III, 3.), Erasmus, Triller, Locke, Schöttgen, Semler, Cramer, Koppe, Griesb., Knapp, Vater, in dieſen zwei Verſen lauter Fragen angenommen, ſo daß alle Antworten in Gedanken ſupplirt werden müßten, in der Meinung, die Rede dadurch noch nachdrücklicher zu machen, wogegen Andere, Heumann, Ammon, Tholuck, mit Recht bemerkt haben, daß eine ſolche Häufung den Sinn eher matter, als ſtärker mache, und daher verworfen werden müſſe. Ich glaube

ihrer Ansicht beitreten zu müssen, und wir haben demnach nur zwei Fragen τίς — θεοῦ; und τίς ὁ καταχρίνων; alles Uebrige fassen wir als Antwort auf. Dafür spricht auch das, daß wir hier nichts anders haben, als Ausführung von Vers 31.; daher der dort gemachte Gegensatz auch hier wieder hervortreten muß. ἐγκαλεῖν mit κατὰ anstatt des Dativs der Person findet sich Soph. Phil. 328. τίνος γὰρ ὧδε τὸν μέγαν. χόλον κατ' αὐτῶν ἐγκαλῶν ἐλήλυθας; ἐκλεκτοὶ θεοῦ, Auserwählte Gottes. Die Erklärer unserer Kirche, zuletzt noch Tholuck, geben sich hier Mühe, um jede Spur des absolutum decretum zu verwischen, dem Worte die Bedeutung: Lieblinge Gottes zu erweisen. Aber erstlich wird damit gar nichts gewonnen, denn auch in dem Begriffe der Lieblinge würde das Merkmal eines Vorzugs liegen, den Gott Einigen ertheile vor den Uebrigen, die er nicht, oder nicht in gleichem Grade liebte, oder der Ausdruck hätte gar keinen Inhalt mehr; und sodann ist ja doch die paulinische Ansicht von der Erwählung Einiger in seinen Briefen so unläugbar sicher, daß es wenig fruchtet, sie aus Einer Stelle wegzutilgen. Ich nehme daher θεοῦ wirklich als Bezeichnung des handelnden Subjekts, und fasse die Worte wie sie lauten: von Gott Auserwählte; d. h. Solche, die er sich aus dem Ganzen der Menschheit besonders ausgezeichnet hat, nicht wegen ihrer Vorzüglichkeit oder irgend eines Verdienstes auf ihrer Seite, sondern um an ihnen seine freie Gnade ganz besonders zu erweisen. Auch die Person dessen, der hier als möglicher Ankläger aufgestellt werde, ist vermuthet worden; ob es der Teufel sey, oder ein Jude wegen Abfalls vom Gesetz, oder wer sonst? Ich halte für das Beste, die Frage ganz zu unterlassen, da in Pauli eigenen Worten nicht die leiseste Spur liegt, daß er selbst eine bestimmte Person im Sinne habe; wohl aber das geht aus dem δικαιῶν in der Antwort hervor, daß die Rede von sittlicher Anklage sey, und der Sinn daher: Wer ist, der uns Schuld und Sünde vorwerfen dürfe? θεὸς ὁ δικαιῶν, nehmlich ἐστίν, antwortet er kurz und schlagend; Gott ist hie, wie's Luther so treffend übersetzt, der uns gerecht macht, d. h. von aller Schuld befreit

oder losspricht. Hierin liegt der frohe Siegsgedanke, daß alles Anklagen fruchtlos, ja thöricht, ja vermessen sey, wo Gott, der höchste, der einzig gültige Richter, die Lossprechung ertheile, oder schon ertheilt habe. Die von Chrys., Theod., Erasm., Corn. a Lap., Turr.,*) unternommene Verbindung θεὸς ὁ δικ., τίς ὁ κατακρίνων; ist als ganz unpassend zu verwerfen. — In gleicher Weise wie das erste Mal fährt P. Vers 34 zu fragen fort: τίς ὁ κατακρίνων; wer ist, der ein Verdammungsurtheil fällen könne, oder dürfe? Die Antwort: χριστὸς ὁ ἀποθανών; in ihrem Wortsinne, Christus ist es, der gestorben ist, scheint nicht so gut zu passen; wenigstens nicht so schlagend zu widerlegen, wie die erste that, und hat auch diese Fassung vielleicht nur um der Kürze und Conformität willen erhalten, aber ihr wahrer Inhalt ist dieser: Christus hat durch seinen Tod die Strafe der Sünde schon getragen, und der Menschheit Schuld bezahlt, so daß an ein Verdammen gar nicht mehr zu denken ist; und dieser Inhalt ist nun eine richtige Antwort. Wenn er nun steigernd fortfährt: μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, so kann die Auferstehung als Bestätigung der vollendeten Erlösung angesehen werden; doch glaube ich, weder hierbei, noch bei den zwei übrigen Sätzen darf man so gar ängstlich fragen, wiefern doch jedes einzele Stück als Argument für die Behauptung, daß kein Verurtheilen mehr Statt finden könne, betrachtet werden müsse? So genau ist hier nicht jedes Wort zu wägen; sondern das Wesen liegt darin, daß P. auch die glorreiche Bestätigung der in Christi Tode gestifteten Erlösung, und die hohe Verherrlichung dessen nachweist, der in so enges Verhältniß zu uns getreten ist; um triumphirend auf alle Feinde unsers Heils herabblicken zu können, wenn Gott selbst uns losspricht, und unser Erlöser, der den Tod für uns geduldet, zu seiner Rechten unser Vertreter ist. Der Ausdruck selbst: Er sitzt zur Rechten Gottes, als Bezeichnung der Verherrlichung und Herrschaft des zum Vater

*) Nicht Heumann, wie Tholuck behauptet, denn dieser stimmt ganz mit unserer Art zu verbinden überein.

zurückgekehrten Erlösers ist bekannt genug; sein Ursprung aus der Sitte des Morgenlandes, daß die Mächtigsten des Reiches zur Rechten und Linken ihres Königs stehen, und dann vornehmlich aus Ps. CX, 1. ist unbezweifelt; auch außer unserer Stelle bedient P. sich desselben mehrmals; s. Eph. I, 20. Kol. III, 1. — Ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, er vertritt uns, oder bittet für uns. Paulus bedient sich dieses Ausdrucks von Christo nicht mehr wieder; mit denselben Worten findet er sich Hebr. VII, 25.; dagegen 1. Joh. II, 1. heißt Christus unser παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα. Auch diesen haben die Apostel wohl buchstäblich verstanden; auch er fließt wohl am natürlichsten aus der Vorstellung von Christi Sitzen zur Rechten Gottes her. Als unser Freund verwendet er sich bei Gott, in dessen beständiger Nähe er lebt, für seine Brüder, wenn sie fehlen, um den Zorn Gottes von ihnen abzuwenden. Was sonst die Dogmatiker und ältern Exegeten noch von dieser Vertretung wissen, werden wir ihnen billig zu vertreten überlassen.

V. 35. Ueber die Bedeutung von ἀγάπη τ. χριστοῦ theilen sich die Meinungen; objektiv wird der Genitiv gefaßt von Chrys., Aug., Theoph., Erasm., Corn. a Lap., Heum., Morus, Rosenm.; subjektiv von der Liebe Christi gegen uns von Beza, Balduin, Grot., S. Schmidt, Wolf, Turretin, Semler, Chr. Schmidt, Cramer, Böhme, Flatt, Tholuck. Betrachtet man unsern Vers für sich allein, so kann man sich versucht fühlen, sich für erstere Meinung zu entscheiden; denn alle die Dinge, welche hier weiter genannt werden, können als Ursache betrachtet werden, welche schwache Gemüther zum Abfall von Christus, also auch von der Liebe zu ihm bewegen mögen, nicht aber als solche, welche die Liebe austilgen könnten, mit der uns Christus liebt. Stände daher der Vers für sich allein, und sagte P.: was kann die ἀγ. τ. χ. aufheben, so würde man kaum anders urtheilen können. Nun aber stehen sie in einem solchen Zusammenhange, wo gar nicht von der Festigkeit die Rede ist, welche unsere Gesinnung gegen Christum, sondern welche unser in ihm begründetes Heil gewonnen hat; sodann ist ἡ ἀγ. τ. χ.

in unserer Stelle unläugbar Eins mit der ἀγ. τοῦ θεοῦ Vers 39. und dieser Ausdruck bedeutet nicht nur dort, sondern überhaupt im paulin. Gebrauch die Liebe Gottes gegen uns (s. zu V, 5.), also kann auch ἡ ἀγ. τ. χ. nur die Liebe seyn, welche Christus hat; und endlich sagt P. nicht: was kann diese Liebe mindern oder austilgen, sondern was kann uns von ihr trennen? d. h. machen, daß zwischen uns und die, immer noch vorhandene Liebe, etwas hinein trete, so daß wir dieselbe nicht mehr empfinden oder genießen; was kann uns das Gefühl und Bewußtseyn dieser Liebe rauben? Dies würden Leiden und Trübsale allerdings hie und da vermögen; aber daß sie es bei ihm und Gläubigen seines Gleichen nicht vermögen, das ists, was P. in unserm Verse behaupten will. Nichts, auch das schwerste Leiden nicht, kann uns die lebendige Ueberzeugung von der Liebe rauben, mit der uns Christus liebt. Und dieser erhebende Gedanke paßt vortrefflich in den ganzen Zusammenhang. Daß P. hier aus Erfahrung und von erfahrenen Dingen spricht, wird Jeder wissen, der seine Geschichte kennt. Die einzelen Ausdrücke bedürfen keiner Erläuterung.

V. 36. Die letzten Worte κίνδυνος ἢ μάχαιρα; rufen dem Ap. eine Stelle des A. T., Ps. XLIV, 23. ins Gemüth, wo der Verfasser ähnliches Schicksal beschreibt, und er führt sie wörtlich aus der LXX an. Ob er in jener Stelle eine Weissagung, oder nur eine auch jetzt wieder passende Beschreibung damaliger Zustände gefunden habe, läßt sich nicht entscheiden; ὅλην τὴν ἡμέραν heißt nur: den ganzen Tag, nicht: alle Tage, obgleich im Hebr. כָּל־הַיּוֹם dies heißen kann; πρόβατα σφαγῆς, zum Schlachten bestimmtes Vieh. Der Gedanke: Wie dort geschrieben steht, so sind wir wirklich in beständiger Gefahr; die Erwähnung von Gefahr und Schwert war nicht überflüßig, wir müssen wirklich alles dieses leiden. Einschließung in Klammern scheint mir um so weniger rathsam, als das folgende ἀλλά sich eben auf diesen Gedanken zu beziehen scheint. Setzt man ihn als Parenthese, so hängt Vers 37. mit 35. zusammen; dann aber wird γάρ, nicht ἀλλά zur Verbindung erfordert.

V. 37. Ἀλλά, wie schon bemerkt, scheint sich auf den durch Vers 36. angeregten Gedanken: Alles dies haben wir freilich zu erdulden, zu beziehen, und behält alsdann seine gewöhnliche Bedeutung. ἐν τ. π. ὑπερνικῶμεν. Mit Recht ist von den Auslegern bemerkt worden, wie so gern P. die Wörter durch ein vorangestelltes ὑπὲρ verstärke. Daß dies auch hier Statt finde, wird ohne genügenden Grund von Einigen geläugnet. Nehmen wir es an, so erhalten wir den Sinn von Luthers Uebersetzung: wir überwinden weit, d. h. weit entfernt, daß wir in diesen Dingen, so schwer und drückend sie seyn mögen, unterliegen, das Bewußtseyn der göttlichen Liebe verlieren, oder gar verzagen sollten, bleiben wir als unüberwundene Sieger mit aufgerichtetem Muthe stehen. In sofern sind wir mächtiger als alles dies. διὰ τοῦ ἀγ. ἡμᾶς. Fälschlich nehmen hier Semler, Koppe, und A. διὰ mit Genit. für ὑπὲρ mit Akkus., um ihren Sinn herauszubringen, daß die Liebe, mit welcher wir den, der uns geliebt hat, wieder lieben, diesen Sieg in uns erzeuge. Die gewöhnliche Bedeutung: durch, giebt einen so guten Sinn, daß die Verlassung derselben sich durch nichts rechtfertigen läßt. ὁ ἀγαπήσας kann sowohl Gott als Christus seyn; denn von beiden kann Paulus sowohl die Liebe aussagen, als auch, daß uns der Sieg durch sie zu Theil werde; doch glaube ich, daß er Christum meine, Theils weil er diesen überhaupt immer als denjenigen denkt, durch welchen Gott unser Heil bewirke, Theils auch wegen der Stelle Phil. IV, 13., wo auch wenn χριστῷ ausgelassen wird, doch immer dieser ὁ ἐνδυναμῶν bleiben muß. Diesen Satz nun führt er in den zwei übrigen Versen noch weiter aus.

V. 38. 39. Der allgemeine Gedanke ist: Nichts vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die uns in Christo oder durch Christum zu Theil geworden ist; d. h. wie V. 35. nichts kann uns das Gefühl und den Genuß derselben rauben. Der Begriff: Nichts, oder: keine feindselige Gewalt, welche, wie groß, oder woher sie seyn möge, wird nun durch eine Menge einzeler, zum Theil einander entgegengesetzter Aus-

drücke amplificirt, und rhetorisch ausgeschmückt. Höchst unzweckmäßig ist es nun hier, jeden einzelen Ausdruck ängstlich pressen und wägen zu wollen, und zu untersuchen, was P. eigentlich gemeint, und welchen Einfluß dies auf das χωρίζειν haben oder nicht haben könne. Kaum möchte P. selbst hier über jeden Rede und Antwort geben können, denn in rhetorischen Ausschmückungen nimmt man sichs mit den Ausdrücken, die nur durch ihre Gesammtheit wirken sollen, nicht so genau. Doch da unsere Vorgänger hierin sorgsamer gewesen sind, so würden auch wir unserer Pflicht nicht ganz genügen, wenn wir nicht von dem, was sie gefunden, wenigstens das Wichtigere hier beibrächten. — Οὔτε θάν. οὔτε ζωή. Beim Tode denken Viele, Grot., Turr., Heum., Semler, Flatt, Tholuck, Klee, an den durch Feinde und Verfolger gedrohten Märtyrertod, so daß eigentlich die Furcht vor demselben hier gemeint seyn würde; beim Leben Einige an ein von denselben unter der Bedingung des Abfalls versprochenes freudenvolles Leben; so Grot., Turr., und die meisten Obigen; Andere an ein höchst mühseliges, elendes Leben in Schmach und Verfolgung (das wohl sonderbar durch ζωή bezeichnet würde); so Cramer, Flatt, Tholuck. Dagegen Böhme meint es werde nil nisi virium summarum ad aliquid efficiendum cogitatio dadurch bezeichnet; und Koppe, im Allgemeinen mit der oben von mir vorgetragenen Ansicht übereinstimmend, findet den Sinn; Nichts, weder Lebendes noch Todtes. Viel einfacher Ch. Schmidt: sive moriar, sive vivam. — Οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε δυνάμεις. Die beiden letzten Worte sind mit so bedeutender Autorität von den ersten abgerissen und nach μέλλοντα gesetzt worden, daß man kaum dagegen Etwas wird einwenden können, wenn man gleich mit Tholuck anerkennt, daß sie von ἀρχαὶ durchaus nicht getrennt werden können. Was die Erklärung anlangt, so ist man über ἄγγελοι fast allgemein einig, daß Engel zu verstehen seyen, nur ob gute oder böse, hat man sich nicht vereinigt. Für erstere sind Beza, Tholuck, da ja doch hier nicht von wirklichen, sondern nur von angenom-

menen und möglichen Feindseligkeiten die Rede sey; für böse die luth. Exegeten vor Wolf, ingleichen Grotius, Flatt; für gute und böse zugleich Wolf, Bengel, Koppe; ohne alle Bestimmung, für Engel niederer Ordnungen Semler, Ch. Schmidt. Paulus giebt keine Bestimmung; so möchte wohl das Weglassen einer solchen seinen Sinn am richtigsten bezeichnen. Daß ἀρχαὶ und δυνάμεις im N. T. Bezeichnungen von Ordnungen der Engel sind, ist unbezweifelt; daher auch hier die meisten Aeltern, desgl. Grotius, Semler, Ch. Schmidt, Böhme, Koppe, Tholuck, solche verstehen; dagegen Limborch, Elsner, Turretin, Heumann, Morus, Rosenm., Flatt, irdische, entweder jüdische oder heidnische Obrigkeiten in Sinne haben, so daß der Gegensatz von himmlischen oder irdischen Gewalten gemacht werde; Carpzov, nach Philo's Sprachgebrauch findet die Elemente darin. Das Richtige ohne Zweifel bei denen, welche den Gebrauch des N. T. beobachten. — Ἐνεστῶτα, Gegenwärtiges (1. Kor. VII, 26. Gal. I, 4.), und μέλλοντα, Zukünftiges; nehmlich Uebel und Drangsale nach Grotius, Heumann, Cramer, Koppe, Rosenm., Flatt, Tholuck, Klee; oder allgemeiner Dinge, Ereignisse, nach Semler, Chr. Schmidt, Böhme, Morus. Das Letztere richtiger, weil allgemeiner. — Ὕψωμα und βάθος, Höhe und Tiefe, oder Hohes und Tiefes, als ganz unbestimmte Begriffe, bei denen sich unendlich viel denken läßt, haben auch die verschiedensten Erklärungen gefunden. Orig. Geister, in der Luft und in der Hölle befindlich; Aug., Was im Himmel und in der Hölle ist, nehmlich wiefern man unnützer Weise darnach forscht; Theophylakt, Himmlische und irdische Dinge; und eben so Boysen, Cramer, Morus, Flatt; Theodoret, Bengel, Wetstein, Tholuck, Klee: Himmel und Hölle, und was in beiden befindlich; Oekum., Toletus, Koppe: Glück und Unglück; Thomas v. Aqu., Anselm: hohe Felsen und tiefe Flüsse, zum Herabstürzen und zum Ersäufen; Grot., Turr., Chr. Schmidt, Rosenm.: Ehre und Schmach; Wolf: Menschen hohen und niedern Ranges; Heumann: sprich-

wörtlich: nec superi nec inferi, kurz Nichts; Böhme: vis spatiorum, wie vorher ἐνεστ. und μέλλοντα vis temporum; Hane (von Rosenm. angeführt) Gefängnisse in Bergschlössern und unter der Erde, u. s. w. Am Wahrscheinlichsten wäre wohl an Himmel und Hölle, und zwar an Wesen von daher zu denken. Am Allgemeinsten Chrys.: πάντα ἐμοὶ μικρά, καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ὑπὸ γῆν καὶ τὰ ὑπὲρ οὐρανούς. — κτίσις ein Geschöpf, geschaffenes Wesen I, 25.

Neuntes Kapitel.

Beim Anfange dieſes Kapitels wird man deutlich gewahr, daß eine ganz neue, von der bisherigen durchaus getrennte Abhandlung beginnt, und auch der Schreibende ſelbſt keinen Zuſammenhang mit dem bisher Beſprochenen im Sinne hat. So oft bisher beim Uebergange von einem Gegenſtande zum andern ein Zuſammenhang mit dem Vorigen Statt fand, ſo oft auch wurde derſelbe auf irgend eine Art, durch Uebergangsſätze oder durch Partikeln, angedeutet. Beſonders häufig erſchien hier τί οὖν; oder τί οὖν ἐροῦμεν; Im Folgenden die nehmliche Erſcheinung; nur hier auch nicht das ſchwächſte Zeichen noch obwaltender Verbindung. So hat hier ohne Zweifel Paulus ſelbſt eine Scheidung gemacht, und wir thun vollkommen Recht daran, wenn wir die Verhandlungen der erſten acht Kapitel für ein in ſich geſchloſſenes Ganzes annehmen, und im Voraus, obwohl mit Umfang und Inhalt des neuen Abſchnitts noch unbekannt, als völlig ſicher das aufſtellen, daß hier ein neuer Haupttheil unſers Briefes anhebe. Auch iſt dies von jeher anerkannt worden, und nähere Erforſchung des Inhalts beſtätigt, was Betrachtung der äußern Form zuerſt an die Hand gegeben.

Den Hauptgegenſtand ſeiner Rede machen die erſten Verſe klar, nehmlich das Schickſal des jüdiſchen Volkes, das in ſeiner Verachtung Chriſti und Verſchmähung des in Ihm zuerſt ihm dargebotenen Heils, oder vielmehr in ſeinem Haſſe und Ver-

folgungseifer, ihm durchaus als ein von Gott verstoßenes erscheinen mußte. Er beginnt mit einer starken Versicherung, wie höchst schmerzlich ihm dies Verhängniß sey.

V. 1. 2. Daß er hierin Wahrheit rede, würde uns auch ohne alle Versicherung vollkommen glaublich scheinen; schon weil Er es ist, der es ausspricht, dessen heiliger Ernst ihn uns nicht als Lügner denken läßt, werden wir ihm glauben; aber auch in der Sache selbst und seinem Gemüthe erblicken wir bewegende Ursachen, die einen Erfolg dieser Art beinah erzeugen mußten. Es war sein Volk, und in jedem Menschen lebt die Liebe zu seinem Volk, und je edler der Mensch, desto stärker diese Liebe; die geläutertste, noch so universalistische Ansicht kann, und soll dies Gefühl des Herzens nicht ersticken. Doch mehr noch, er ist Jude, und bekannt ist die Stärke, welche in diesem Volke der Nationalsinn seit der Zeit, da es unglücklich geworden war, gewonnen hatte; er ist jüdischer Theolog und Pharisäer, und hat in dieser Schule eine hohe Meinung von den Vorzügen eingesogen, welche ursprünglich dies Volk von Gott erhalten, und, hindert auch dies seinen hellen Verstand und kräftigen Willen nicht, überall, wo es gilt, höhere Wahrheit gegen jüdische Anmaßungen zu vertheidigen, und die freie Gnade Gottes gegen jede Regung des Gerechtigkeitsdünkels zu behaupten, so hatte doch eben dadurch seine Ansicht von seinem Volk und dessen Bestimmung eine ganz eigenthümliche Form erhalten, die nicht ganz abgelegt werden konnte, und der Einfluß dieser Ansicht auf sein Gefühl mußte unauslöschlich seyn, und um so mehr ihn zur Betrübniß stimmen, als gerade Er es war, der den göttlichen Rath von seiner jetzigen Verstoßung ausführen sollte. Mehr als alles aber mußte sein christlicher Sinn ihn in solche Stimmung bringen; seine Ueberzeugung war, nur im Glauben an Christum liege der Grund des Heils, Unglaube an diesen müsse zur Verwerfung führen; sein von Christi Geist, dem Geiste der Liebe durchdrungenes Herz mußte ihn wünschen lassen, daß alle Menschen des Heils theilhaftig würden, das ihn so hoch beseligte, wie sollte es ihn da nicht schmerzen, daß gerade sein Volk vom Genusse dieses Heils aus-

geschlossen bleiben sollte? — Wir also, wie gesagt, werden keinen Augenblick bezweifeln können, daß er Wahrheit rede, und keiner Versicherung davon bedürfen; aber in seinen Verhältnissen lag ein Grund, daß er sie geben mußte. Er galt bekanntlich als ein heftiger Feind der Juden und ihres Gesetzes, war als Verfolger desselben überall angeklagt, und mußte als Heidenapostel so Manches thun, was diesem Verdachte Bestätigung zu verleihen schien; verfolgt von Jenen wurde er überdies. Da mußte er wohl fühlen, daß Manchem seine Betrübniß mehr erheuchelt als wahrhaftig scheinen könnte, und dies mußte ihm die starken Versicherungen abnöthigen, welche wir hier finden. Auch ist dies allgemeine Ansicht aller Ausleger; nur Tholuck macht Ausnahme, und will keinen solchen Grund derselben eingestehen, worin ich ihm nicht beistimmen kann. Doch zu den Worten selbst. Der an sich schon starke Affirmativsatz: ἀλήθειαν λέγω, wird, wie jeder begreift, durch den negativen: οὐ ψεύδομαι noch bedeutend verstärkt. Dem erstern sind die Worte ἐν χριστῷ beigefügt, deren Bedeutung zweifelhaft ist. Beza giebt drei Erklärungen als möglich an; die eine, der er selbst wenig Werth beizulegen scheint, per Christum, spiritu Christi linguam meam moderante, hat gar keine Anhänger gefunden, und hat wohl auch nichts für sich. Die zweite, von ihm wohl für die richtigste gehalten, nimmt den Ausdruck als Schwur, oder Betheuerungsformel, und ist bei Weitem die beliebteste; Corn. a Lap., Grot., Wolf, Heumann, Semler, Ch. Schmidt, Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Rosenm., Flatt, u. A. huldigen ihr. Man beruft sich auf den hebr. Gebrauch von ב beim Verbum נִשְׁבַּע, Gen. XXII, 16. Jos. II, 12., obwohl in beiden Stellen die LXX nicht ἐν hat; auf Matth. V, 34. Apok. X, 6. u. a. St., wo freilich ἐν bei ὀμνύειν steht, aber ohne daß daraus folgte, daß ἐν χριστῷ ohne ein solches Verbum Schwurformel sey. Selbst daß überhaupt P. je bei Christus schwöre, kann aus Stellen wie 2. Kor. XI, 10. 1. Tim. V, 21. gar nicht bewiesen werden; noch viel weniger, daß unsere Formel

dies bedeute. Beruft man sich auf 1. Kor. XI, 11. 2. Kor. XII, 19., so bedürfen diese Stellen noch selbst viel zu sehr der Erläuterung, als daß aus ihnen bewiesen werden könnte, und möchten wohl ebenfalls noch andere Deutung zulassen; auf Eph. IV, 17. 1. Thess. IV, 1., so finden wir daselbst nicht Eid und Betheuerung, sondern Bitte und Beschwörung, was doch gar sehr verschiedene Begriffe sind. Kurz, was bewiesen werden soll, wird nicht bewiesen, und hat die Wahrscheinlichkeit eher wider sich als für sich. Die dritte Erklärung, secundum Christum, ut eum facere par est, qui Christum reverentur, wird noch von Clericus, und wenigen Andern angenommen. Und doch liegt in ihr vielleicht die meiste Wahrheit. Wir kennen bereits die Formel ἐν χριστῷ, und haben das Unsichere, Unbestimmte, wahrgenommen, das sie in sich schließt; auf klaren Begriff gebracht, und doch in der erforderlichen Weite erhalten, wird sie immer ohngefähr soviel bedeuten: vermöge der Verbindung, in welcher der Mensch mit Christo steht, oder in Uebereinstimmung mit dieser Verbindung; und Etwas dieser Art muß auch am Ende Tholuck denken, wenn er bei seinen Worten: daß das ἐν χριστῷ das Element bezeichnet, in welchem, als er dieses sagte, seine Seele sich bewegte, etwas Klares denken will. Wie vielumfassend und tiefgreifend die Verbindung sey, in welcher der Mensch mit Christus stehen soll, darf keinem Christen unbekannt seyn; aber dem Exegeten ist vor Allem Klarheit der Begriffe zu geben auferlegt. — Zum zweiten Satze: οὐ ψεύδομαι, ist hinzugesetzt: συμμαρτυρούσης — μου. Man kann diesen Satz nicht anders fassen, als wie einen Caussalsatz: Giebt doch mein Gewissen mir deß Zeugniß. Die letzten Worte: ἐν πν. ἁγίῳ werden von Mehreren mit οὐ ψεύδομαι verbunden, und ebenfalls als Schwur gefaßt, wodurch die zwischenliegenden zur Parenthese werden, die auch in Griesb. und Knapps Ausgaben erscheint. So Cramer, Morus, Rösselt, Koppe, Rosenmüller*), Flatt. Konnte aber dieser Sinn

*) Wenn hier Tholuck Rosenmüllern Koppes Nachtreter nennt, so

von der Formel ἐν χριστῷ nicht zugestanden werden, so kann es es noch viel weniger von diesen Worten, wo es, wie in aller Wahrscheinlichkeit, so an allen Belegen fehlt. Andere verbinden mit συνειδήσεως, und übersetzen: conscientia, quae est in Sp. Scto, i. e. per Spiritum Sctum regitur. So Grot., Turr., Semler, Ammon (es sagt zwar, er verbinde mit συμμαρτ., aber übersetzt doch: conscientia a Sp. S. gubernata); aber diese Verbindung ist bei Weitem nicht so bequem als die mit dem Partcip., die sich wenigstens grammatisch am leichtesten macht, und von Bohmer (i. q. συμμαρτυροῦντός μοι διὰ τῆς συνειδήσεως μου πνεύματος ἁγίου), und Tholuck angenommen wird. Der Satz: mein Gewissen giebt mir Zeugniß im h. Geiste, wird den Sinn haben können: vermöge dessen, daß ich den heil. Geist habe, giebt es mir Zeugniß, oder auch: es giebt mir ein gültiges Zeugniß darum, weil der heil. Geist in mir wohnt. Der V. 2. enthaltene Objektivsatz bedarf keiner Erklärung. Denn spricht auch P. nicht aus, worüber er diesen Schmerz empfinden, so wird es doch aus dem Folgenden hinlänglich klar.

V. 3. Ἀνάθεμα, eigentlich Ein Wort mit ἀνάθημα, wie es im Gr. mehrere Formen zusammengesetzter und abgeleiteter Wörter giebt, in welchen η und ε variiren, und zwar so, daß ε der spätern Zeit anzugehören scheint. Die ursprüngliche Bedeutung von ἀνάθημα war: etwas Aufgestelltes, Hingestelltes; gewöhnlich als Weihgeschenk in die Tempel der Götter, und in sofern also geheiligt, und dem profanen Gebrauch entzogen. So kommt das Wort auch im bibl. Dialekt 2. Makk. II, 13. einmal vor. Sonst aber hat sich für denselben eine andere Bedeutung festgestellt. Es entspricht nehmlich in der LXX das Wort dem hebr. חֵרֶם, womit dasjenige bezeichnet ist, was mit einem Fluche belegt worden ist, durch

drückt er sich nicht ganz richtig aus, und weckt die Vorstellung, Rol, folge immer Kindlings Koppen. So ists aber nicht. Er stimmt oft nicht mit ihm überein, und folgt dann entweder Grotius, oder Morus, oder auch Ch. Schmidt, und zwar meist richtig.

welchen es menschlichen Händen unantastbar, und der Vernichtung preisgegeben wird, so sehr, daß jede Verschonung oder Verwendung zu anderm Zwecke als höchst strafwürdig erscheint; s. Deut. VII, 26. Jos. VI, 17. 1. Makk. V, 5. u. a. St. Hierauf ruht nun ohne Zweifel auch die Bedeutung im N. T.; auch hier nehmlich ist ἀνάθ. etwas zur Vernichtung Bestimmtes, oder Verfluchtes. Daher ist ἀνάθεμα ἔστω eine Verwünschungsformel Gal. I, 8. 9. 1. Kor. XVI, 22., und λέγειν τινὰ ἀνάθεμα Jemanden verfluchen oder verwünschen, 1. Kor. XII, 3. Demnach scheint ἀνάθ. εἶναι soviel zu heißen als ein der Vernichtung preisgegebener Mensch, ein Verfluchter und Verbannter seyn. Wenn nun Paulus sagt: ηὐχόμην αὐτὸς ἐγὼ ἀν. εἶναι, so heißt αὐτὸς ἐγὼ ich selbst, im Gegensatz gegen Andere, hier gegen die ἀδελφούς, deren er sogleich erwähnt, nicht aber: ich, derselbe, wie Heumann will. Das Imperf. wird auf drei Arten erklärt; zuerst als Anzeige von etwas früher Geschehenem, so daß P. seiner ehemaligen Gesinnungen gedächte: Ich wünschte ehedem von Christus geschieden seyn zu können, und dies ist der Grund meiner jetzigen Betrübniß. Diese von Pelagius, Cyprian, Cajetan, Herzog, Heumann, u. A. aufgestellte, und von Letzterem fast mit Hitze vertheidigte Erklärung hat nicht das Geringste für sich, wohl aber den Mangel von ποτέ, den Zusammenhang, und den Zweck des Apostels so stark gegen sich, daß sich seit Heum. kein Vertheidiger derselben mehr gefunden hat. Die zweite findet im Imperf. Andeutung des Fortwährenden; so Corn. a Lap.: jam pridem optavi et continuo opto. Allein erstlich liegt diese Miteinschließung der Gegenwart gar nicht im Begriffe des Imperfekts, und dann kann von einem fortdauernden Wunsche wirklich nicht die Rede seyn. Die dritte Erklärung ist die allgemeinste, schon von den alten Erklärern angenommen, und von den meisten Neuern beibehalten. Man nimmt ηὐχόμην für εὐχοίμην ἄν oder ηὐχόμην ἄν, ich würde wünschen, wenn es nur möglich wäre. Nach Heumanns Angabe ist Erasmus der Erste, der sie aufgebracht. Man beruft sich auf Apg. XXV, 22., wo βουλόμην καὶ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀκοῦσαι wirklich heißt: ich

wünschte wohl ꝛc. 1. Kor. II, 8. 2. Kor. XI, 4., welche beide Stellen gar nicht dazu dienen können. Doch ist die Erklärung als die richtige anzunehmen, schon darum, weil sie die einzige mögliche und annehmbare ist. Jetzt aber entsteht die Frage: was wünscht P. eigentlich? ἀνάθεμα εἶναι κ. τ. λ., ist die Antwort. Fehlten nun die Worte ἀπὸ χριστοῦ, so würde der Sinn seyn: Gern wollte wohl ich selbst Statt meiner Brüder der Vernichtung Preis gegeben seyn, und man könnte dann den Begriff der Vernichtung enger oder weiter, von schwerem Unglück, von schmerzlichem Tode, oder auch von ewiger Verwerfung deuten. Besonders die Ansicht, P. drücke den Wunsch oder die Bereitwilligkeit aus, selbst den bittersten Tod zu finden, wenn nur sein Volk dadurch errettet werden könnte, hat viele Anhänger gefunden, als Limborch, Elsner, Ch. Schmidt, Carpzov, Cramer, Erneſti, Flatt, die meisten derselben aus dem Grunde, weil es undenkbar sey, daß P. den Verlust ewigen Heiles wünschen solle um anderer Menschen willen. Solch ein Wunsch sey an sich frevelhaft, harmonire nicht mit der sonstigen Sinnesart des Apostels, und würde, als Erzeugniß hoher Liebe, schwärmerisch zu nennen seyn. Es sey genug, und mehr als genug, sein zeitliches Leben für ihr Heil darbringen zu wollen. Ich weiß nicht, soll man sich bloß wundern, oder ärgern über solche Ansichten. Zuerst, ist denn das wirklich P. Meinung, daß er des Heils verlustig gehen wolle, und nicht nur dieser Sinn: o wenn es nur möglich wäre, mein eigenes Heil gäbe ich darum, könnte ich das Unglück Jener dadurch abkaufen? Und sodann, wollen wir denn immer große Seelen mit dem kleinen Maße unserer eigenen messen? Darum thut es wohl, wenn man bei Chryſ. zu unserer Stelle eine erhabenere Ansicht erblickt, die nur zu lang ist, um hier einen Platz zu finden. Aber wohl gilt, was Bengel sagt: de mensura amoris in Mose (Exod. XXXII, 32.) et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit, sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus, etc. Doch nehme man auch das Wort in seiner stärksten Bedeutung, so würde doch

immer ἀπὸ χριστοῦ, was damit verbunden ist, dadurch seine Schwierigkeit erhalten. Zwar wollen Rösselt, Cramer, Morus, Rosenm., Flatt, behaupten, es werde dadurch Christus als Urheber des Erfolgs bezeichnet, ἀπὸ stehe also für ὑπό, oder wie Einige sagen, für παρά; auch kann diese Bedeutung der Präp. nicht abgeläugnet werden, vgl. Matth. XVI, 21. Luk. VI, 18. Apg. II, 22. X, 17.; aber nicht nur ist sie in den paulin. Briefen selten oder gar nicht anzutreffen, sondern sie kann auch nur dann, wenn keine andere, bessere Auffassung als möglich erscheinen will, in Anwendung gebracht werden. Elsner und Carpzov wollen ἠὐχόμην ἀπὸ χ. verbinden; doch können sie diese Construktion so wenig beweisen, daß Letzterer endlich zum Latinismus seine Zuflucht nimmt. Allzu bequem sind doch wohl die Auswege, die von Ernesti und Rosenmüller eingeschlagen worden sind. Ersterem will ἀπὸ χ. als ein fremder Zusatz erscheinen, ohne irgend rechten Grund; Letzterer aber glaubt mit Ps. XVIII, 22. beweisen zu können, daß ἀπὸ mit seinem Casus bisweilen gar nichts bedeute. — Doch es bleibt noch eine andere Ansicht übrig, wiefern nehmlich חֵרֶם, und also auch ἀνάθεμα, einen Grad des jüdischen Synagogenbannes bezeichnete, bestehend in Ausschließung von der Synagoge und jeder Art des näheru Umgangs. Hält man dies fest, so bekommt man die Vorstellung einer Losreißung oder Scheidung von Christus, an welche schon Chrys., Photius, und andere griech. Ausleger gedacht hatten, und die von Beza, Corn. a Lap., Balduin, Grot., Turretin, u. Anderen, zuletzt Tholuck und Klee festgehalten worden, auch unstreitig die richtige ist. Nur über ἀπὸ χριστοῦ selbst bleibt noch eine Meinungsverschiedenheit. Auch hier nehmlich sind wieder Einige, denen es etwas zu Ungeheueres geschienen hat, daß P. wünschen solle, aus der Gemeinschaft Christi und seines Heiles ausgestoßen zu werden, und dies hat Hammond, Clericus, Grotius, (auch Turretin schwankt hier herüber), bewogen, χριστὸς von der christlichen Kirche zu verstehen, und dem Wunsche Pauli diesen Sinn unterzulegen: Gern wollte ich wohl Zeitlebens von der Kirche ausgeschlossen, des Apostelamts ver-

luſtig, und in höchſtem Grade verachtet ſeyn, wenn ich dadurch zur Rettung meiner Volksgenoſſen etwas beitragen könnte. Aber dieſe Bedeutung von χριστὸς kann auf keine Weiſe erwieſen werden, hat auch in ſich ſelbſt nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit; und ſo werden wir wieder mit den übrigen Auslegern darauf reducirt ſeyn, als das einzig Richtige das anzunehmen, was die Worte beſagen, und was am nächſten liegt. Nicht werden wir behaupten, P. könne je dahin kommen, an und für ſich Trennung von Chriſto zu begehren — nichts wäre übrigens auch leichter, als dieſe zu vollziehen —; aber das werden wir ihm zutrauen, daß er ſo voll von wahrer Liebe zu Chriſto ſey, daß er lieber ſelbſt von ihm verworfen ſeyn, als die Verwerfung ſeiner Brüder ſehen will. Ich bin feſt überzeugt, daß, ſo wie er um keinen Preis der Welt Chriſtum würde fahren laſſen, eben ſo er, nach dem Vorgange ſeines Herrn, Leben und Seligkeit hingeben würde, wenn er hoffen dürfte, ſeine Brüder dadurch zu erretten. — ὑπὲρ iſt hier ohne Zweifel anſtatt; die Benennung ἀδελφοὶ kann nicht auffallen, da es gewöhnlich iſt, Volksgenoſſen Brüder zu nennen; daß er ſie συγγενεῖς κατὰ σάρκα nennt, iſt offenbarer Gegenſatz gegen die, welche ἐν χριστῷ ſeine Brüder und Verwandte waren. Sie waren es nur der leiblichen Abkunft nach.

V. 4. 5. Aufzählung der großen Vorzüge, welche das Volk von Alters her gehabt, und welche theils ihm daſſelbe wichtig, und ſeine Verwerfung ſchmerzlich machen konnten, theils aber auch als Güter betrachtet werden können, die das Volk hätte billig höher achten, und nicht ſo muthwillig verſcherzen ſollen. Sie ſind Ἰσραηλῖται; es iſt vor Augen, daß in dieſer Bezeichnung nicht nur ein Name, ſondern eine Würde enthalten ſeyn ſoll; Abkömmlinge jenes Israel, der mit Gott gekämpft, und von Gott ſelbſt dieſen Namen erhalten hatte (Gen. XXXII, 28.). Als Ehrenname ſteht es auch 2. Kor. XI, 22., und ähnlich Phil. III, 5. ἐκ γένους Ἰσραήλ. — ὧν ἡ υἱοθεσία. Es iſt klar, daß dieſe Sohnſchaft nicht in dem eminenten Sinne zu faſſen iſt, wie im VIII. Kap.

die der Gläubigen; aber hatte doch auch im A. T. Gott sich den Vater des Volks Israel genennt (Deut. XXXII, 6. Jes. LXIII, 16.) und das Volk seine Kinder (Deut. XIV, 1. al.); so durfte P. mit Recht seinen Stammgenossen eine υἱοθεσίαν zuschreiben. ἡ δόξα, die Herrlichkeit. Zu entscheiden, was für eine δόξαν P. meine, möchte wohl unmöglich seyn. Leicht und einfach wäre, eine dem Volke selbst, zwar geschenkte, aber doch eigenthümliche Ehre und Vorzüglichkeit zu denken. So ganz allgemein Semler, Morus, Böhme; bestimmter von den göttlichen Gnadenerweisungen, besonders der Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in Wunderzeichen, Corn. a Lap., Balduin, Wolf; mit der υἱοθ. verbunden, als Erklärung, oder in dem Sinne: die Sohnschaft und mit dieser verbundene Herrlichkeit, Koppe, Tholuck. Doch in der Verbindung, in welcher das Wort steht, mit lauter bestimmteren Ausdrücken, und zwar solchen, die sämmtlich eine theokratische Bedeutung haben, liegt der Gedanke wohl nicht zu fern, daß auch ἡ δόξα eine solche haben möge, also irgend etwas bezeichnen solle, was sich auf Cultus und Theokratie beziehe. Daher auch ein Paar Erklärungen in diesem Sinne entstanden sind. Von der Bundeslade faßt es Beza, mit Berufung auf 1. Sam. IV, 21. 22., mit ihm Toletus, Grotius. Aber die angeführte Stelle beweist nichts dafür, da sie nur sagt, mit der Wegnahme der Lade, und durch dieselbe sey δόξα von Israel weggenommen, d. h. Ehre, Ansehen, Herrlichkeit. Dagegen Vitringa, Turretin, Heum., Carpzov, Ch. Schmidt, Cramer, Rosenm., fassen sie von der δόξα Gottes, welche das Volk auf dem Zuge durch die Wüste begleitete, auf Sinai sich offenbarte, und über der Bundeslade als Wolken- oder Feuersäule seinen Sitz hatte. Eben daran gestehe auch ich gedacht zu haben, ehe mir fremde Commentare in die Hände kamen, und noch jetzt zu denken. Es war dies ein Vorzug dieses Volks vor allen andern, daß es die Herrlichkeit seines Gottes, der zugleich der höchste Gott des Himmels und der Erde ist, bei sich wohnen hatte. Dieser Vorzug war auch sein Eigenthum, ob auch nur verliehen von der freien Gnade Gottes,

und daß nicht θεοῦ dabei steht, macht mir keinen Anstoß bei der Kürze, womit hier nur einzele Benennungen vorgetragen werden. Doch, wie gesagt, völlig entscheiden läßt sich Nichts. — *Αἱ διαθῆκαι.* Die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke als eines Bundes, den Gott mit ihm gemacht, ist allbekannt. Nur der Plural hat Verwunderung erregt. Beza zuerst erklärt, es könne nicht der Bund mit Abraham gemeint seyn, der ja nur Einer sey, und versteht daher die Gesetztafeln darunter, worin Balduin, Grotius, Semler, Rosenm., einstimmen, während Calov, Wolf, u. A., mit Berufung auf Gal. IV, 24. die beiden Haupttestamente, das gesetzliche und das des Evangeliums im Sinne haben; diese gewiß unrichtig, denn theils folgt nichts aus jener Stelle, da P. nur sagt, Hagar und Sara bedeuten zwei διαθῆκας, theils konnte man doch am wenigsten in unserer Stelle sagen, daß der neue Bund dem jüdischen Volke angehöre. Die Meisten denken an die oftmalige Wiederholung der Bundesschließung von Abraham, oder, wie Tholuck meint, schon von Noah an, wobei die Einen mehr, die Andern weniger hinzunehmen. Wahrscheinlichkeit liegt in dieser Annahme; aber ein eigentlicher Entscheidungsgrund ist nicht vorhanden. — *Ἡ νομοθεσία,* die Gesetzgebung. Man kann hierbei entweder mit Wolf und Semler an die feierliche Bekanntmachung des Gesetzes auf Sinai selbst, oder auch mit den Meisten an das Gesetz selbst denken, für welche Bedeutung Carpzov citirt Philo de vita Mosis p. 657. E. 2. Makk. VI, 22.; auch läßt sich gegen diesen Gebrauch (Abstr. p. concreto) nichts einwenden; nur das möchte undienlich seyn, wenn man um des folgenden λατρεία willen mit Grotius, Limborch, Rösselt, nur das bürgerliche Gesetz verstände, eine Scheidung, die P. sicherlich nicht gemacht. Aus dem Ganzen der von ihm als Vorzug des Volks betrachteten Gesetzgebung (wie er ja thun mußte, da dies Gesetz als das einzige von Gott selbst gegebene angesehen wurde) hebt er nun als hervorstechenden Theil die λατρεία heraus, den Gottesdienst, eben so κατ' ἐξοχήν so genannt, wie δόξα und νομοθεσία mit ihren

Artikeln. Auch dieser Cultus mußte dem Ap. als ein Vorzug des Volks vor allen andern erscheinen. Zwar war die Zeit gekommen, wo seine Wichtigkeit ein Ende hatte, ja wo er selbst aufhören sollte; aber dadurch wurde seine frühere Bedeutung in der Zeit der Vorbereitung und der Vorbildung nicht verdunkelt. Die ἐπαγγελίαι, Verheißungen, sind natürlich ganz besonders die, welche sich auf den zu erwartenden Messias beziehen. — Οἱ πατέρες, denen die Väter angehören, unter denen am richtigsten die Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob, auch wohl die Söhne des Letztern zu verstehen sind. Diese hatten im Laufe der Zeit einen hohen Ruf der Heiligkeit erhalten, den freilich nach unsern Begriffen kaum Einer von ihnen im Leben verdient gehabt, der ihnen aber doch die hohe Achtung erwarb, in der sie durchgängig standen, noch vermehrt durch das Außerordentliche, daß sie des unmittelbaren Umgangs mit Gott genossen haben sollten. Eben so nun, wie im heidnischen Alterthum für einen besondern Vorzug galt, von Göttern und Helden, ob auch im hundertsten Gliede, abzustammen, oder sonst aus der Descendenz eines ausgezeichneten Mannes zu seyn: so auch die Juden fanden eben hierin ihren großen Vorzug vor andern Nationen, daß sie rein und unvermischt von Abraham und seiner Familie abstammten, und diese, vorzugsweise die Väter genannt, an der Spitze ihres Geschlechts stehen hätten, daß jene Männer ihnen angehörten. Ob nun wohl Paulus gar trefflich wußte, daß diese Abstammung zur Heilserlangung kein wahres Recht darbieten konnte, so hatte doch auch er viel zu hohe Achtung vor ihnen, und legte auf die Verheißung, die ja doch ihrem Saamen gegeben war, viel zu hohen Werth, um nicht im Besitz derer, denen sie zu Theil geworden war, einen dankenswerthen Vorzug, ja eine Art von Anwartschaft auf das Heil selbst anzuerkennen.

Nun aber folgt die Stelle über Christus, die in der Dogmatik so große Wichtigkeit hat, daß es wohl kein Wunder ist, daß sie auch in der Exegese, die ja fast immer als Magd der Dogmatik betrachtet worden, mancherlei Bewegungen hervorgebracht hat, obwohl sie wegen ihrer großen Leichtigkeit hier in

sehr wenig Worten abgehandelt werden konnte. Wir werden sie mit Unbefangenheit, wie jede andere, betrachten. In der Reihe der Vorzüge des jüdischen Volks, wird auch der, und wohl als der größte, mit aufgezählt, daß auch Christus von ihnen herstamme, und diesen Worten sogleich der beschränkende Akkusativ τὸ κατὰ σάρκα beigefügt, dessen Bedeutung, so wie I, 3., nur seyn kann: was seine leibliche Abstammung anlangt; selbst an die humana imbecillitas mit Ch. Schmidt und Koppe zu denken, sehe ich keinen Grund. Jetzt lag nun wohl für Paulus, den innigen Verehrer Christi, und zwar nicht nur seiner sittlichen Würde, sondern weit mehr noch seiner Wesenshoheit, deren er so oft erwähnt, nichts näher, als eben so, wie I, 4., eine Erklärung beizufügen, wie dieser κατὰ σάρκα von den Juden abstammende Christus doch auch etwas Höheres, als ein Mensch jüdischer Abkunft wäre. Und hätte er nur nicht soviel und so Großes von ihm gesagt, als er in den nächsten Worten zu sagen scheint, es würde wohl nie einem Menschen eingefallen seyn, daran zu zweifeln, daß diese Worte von Christus geredet seyen, so leicht schließen sie sich dem Vorhergehenden an, so fern liegt jeder Gedanke an andern Inhalt für den Unbefangenen. Von Seiten der kritischen Auktoritäten kann nichts gesichrter seyn als unsere Stelle; auch die Abwesenheit von θεὸς bei Cyprian und Hilarius ist nur ein Fehler weniger Ausgaben oder Handschr. Folgt man nun dem unbefangenen exegetischen Sinne, so bezieht sich ὁ ὤν auf Christus, und ist dem relativen Satze ὅς ἐστι gleichbedeutend; vom Subjekte Christus wird dann das Prädikat θεὸς ausgesagt. Diese Behauptung steht in den pauliniſchen Schriften ganz einzeln da. Zwar werden dem Sohne Gottes von diesem Apostel viele Werke beigelegt, welche wir Gott selbst zuschreiben; aber er wird doch immer so dargestellt, daß ein Unterschied hervortritt, und der Vater höher zu stehen scheint als der Sohn; selbst die Stellen Kol. II, 9. Tit. II, 13. sagen nicht ganz soviel als die unsrige. Aber hieraus geht bei der großen kritischen Sicherheit von dieser kein gültiger Schluß hervor, welcher dem Apostel diesen Gedanken absprechen machte.

Nur wenn unsere Verbindung der Worte dieſe nicht bequem gemacht werden könnte, würden wir uns dazu entſchließen dürfen. Ob dies der Fall ſey, wird ſich nachher zeigen; jetzt folgen wir dem angenommenen Faden weiter nach. Zu θεὸς gehört das πάντων; aus Rez. Gründ. u. A. als Mascul. genommen haben; aber wenigſtens eben ſo gut Neutrum ſeyn kann; in jenem Falle würde πάντες lebende Weſen bezeichnen, und ſchwer zu beſtimmen ſeyn, ob Menſchen oder auch andere dabei zu denken wären; in dieſem würde auch die leblose Natur mit eingeſchloſſen ſeyn. Die eingehängte Doxologie εὐλογητὸς — ἀμήν, iſt aus I, 25. ſchon bekannt, und ſonſt in die Stelle eigentlich vollſtändig eintretend. Doch zur Vollſtändigkeit des Commentirs gehört auch, die Verſuche Andrer, den Worten einen andern Sinn zu verleihen, und die Gründe dagegen, näher zu beleuchten. Vor Erasmus war die Uebereinſtimmung über dieſelbe in dem angegebenen Sinne allgemein*), auch Er in ſeiner Paraphraſe hat nichts Abweichendes; dagegen in ſeinen Anmerkungen,**) bringt er neue Interpunktionen auf, nehmlich entweder nach κατὰ σάρκα oder nach ὁ ὢν ἐπὶ πάντων die Rede zu ſchließen, und den Reſt als Doxologie des Vaters aufzufaſſen. Der vornehmſte Anhänger der erſten Anſicht iſt Semler. Hiergegen alter Gegenſatz gegen κατὰ σάρκα herſtellen, und dies ſteht überflüſſig da, oder man muß den Gegenſatz hinzudenken. Seine Gründe, auf deren Widerlegung ſich vornehmlich Cramer eingelaſſen hat, ſind: 1) weil P., wenn er Chriſtum als Gott über Alles gedacht, nicht hätte den N. A. ausgeſprochenen Wunſch, von ihm getrennt zu ſeyn, ausſprechen können. Es fällt, wenn man jene Stelle richtig gefaßt hat, in die Augen, daß dies Argument alles Gewichts entbehrt; 2) weil τὸ κατὰ σάρκα gar nicht der göttlichen Natur, ſondern der Geſinnung und dem Zwecke Chriſti entgegen geſetzt ſey, auch die Gottheit einer

*) Eine reiche Sammlung von Stellen der Väter ſ. bei Ch. Schmidt.

**) Ich habe dieſelben nicht erlangen können, was ich bald mehr bald weniger bedauert habe.

klarern Beschreibung bedurft haben würde. Jenes gegen den Sprachgebrauch der Formel, dies offenbar unrichtig, da doch ein klarerer Ausspruch kaum möglich war; 3) weil P. hier den Juden ihre Vorzüge zugestehe, von diesen aber wohl Gott, nicht aber der Messias als Gott geehrt werde, auch solche Doxologien sich immer auf Gott beziehen. Allerdings rechnet er den Juden als Vorzug an, daß Christus von ihnen stammt, aber erstlich folgt daraus nicht, daß er ihn nur für das halten und erklären dürfe, wofür sie ihn hielten, und sodann scheinen wenigstens die Rabbinen, wie z. B. bei Thalmud zu ersehen ist, den Messias ebenfalls Gott gleich zu stellen. Daß Doxologien sich gewöhnlich nur auf Gott beziehen, hat seinen Grund darin, weil im A. T. sie sich nur allein auf ihn beziehen konnten, und kann höchstens die Folgerung erlauben, daß, wenn P. Christum nicht Gott gleich setzen, er auch keine Doxol. auf ihn anwenden könne, nicht aber dies, daß er Christum nicht als Gott bezeichnen, und in diesem Falle ihm auch die Doxologie zutheilen könne; 4) weil von den ältesten Vätern einige diese Worte nicht auf Christum bezogen haben. Ist erstlich sehr zu bezweifeln, und giebt sodann keinen Grund, ihnen Folge leisten zu müssen; 5) weil Christus anderwärts in Abhängigkeit von Gott erscheine, und sich selbst bei Johannes so darstelle. Beides zugeben, aber beides giebt keine Folge für die Interpretation. Böhme giebt fünf andere*) Gründe: 1) weil die Stelle Eph. IV, 6. eine Doxologie auf den Vater mit sich bringe (aber was soll es denn hier bedeuten?); wovon gar keine Nöthigung liegt; 2) weil ἐπὶ πάντων auf einen Mittler hindeute, der nicht da seyn würde, wenn jene Worte sich auf Christum bezögen. Man sieht nicht ein, warum nicht, wenn überhaupt ἐπὶ πάντων dies fordere; 3) weil Paulus Christum sonst nicht θεὸς nenne, wohl aber Gott unterordne. Dies ist nur im letzten Theile wahr, denn Tit. II, 13. steht dagegen, oder wenn P. nicht Verfasser dieses Briefes wäre, so folgt nichts daraus. Auch Johannes nennt den λόγος nur Einmal θεός, und doch

*) Selbst erfundene, oder von Wetstein, u. A. vorgetragene?

kann die Stelle darum nicht anders erklärt werden; 4) weil eine Doxologie hier gut herpasse, da P. so eben göttliche Gnadenerweisungen gegen Israel hergezählt habe. Das hat er freilich, aber nur um zu zeigen, wie viel Ursache er habe, nicht Gott zu preisen, sondern das Schicksal seiner Brüder zu beklagen; 5) weil κατὰ σάρκα durch Beziehung dieser Worte auf Christus doch keinen rechten Gegensatz erhalte, auch der dabei stehende Artikel zeige, daß ein solcher gar nicht gefordert werde. Beides augenfällig unrichtig. Kurz, alle Gründe für diese Theilung haben wenig oder kein Gewicht. Gegen dieselbe ist außerdem, daß nur dogmatische Gründe zum Verlassen der sonst so natürlichen, so einfachen, so sich von selbst gebenden Konstruktion treiben könnten, der Umstand, daß eine Doxologie des Vaters hier nicht allein durchaus absurd, sondern auch im Gemüthszustande des Apostels gar nicht wahrscheinlich seyn würde, und daß, wie von Andern sehr treffend bemerkt worden ist, in einer solchen Doxologie das Prädikat allem Gebrauche zufolge vorne stehen müßte, indem nur eine Stelle der LXX, Ps. LXVIII, 20. die umgekehrte Ordnung darbietet, aber so beschaffen ist, daß sie mit der unsrigen gar nicht verglichen werden kann. — Die zweite Trennung giebt, indem sie ὁ ὢν ἐπὶ πάντων auf Christum beziehen läßt, allerdings den gewünschten Gegensatz zu κατὰ σάρκα, stellt auch Christum keineswegs niedrig, indem sie ihn zum Herrn über Alles macht, und erfreut sich des Beifalls von Locke, Ammon, u. A. Aber die übrigen Gründe dagegen bleiben, und hinzu tritt noch, daß θεὸς ohne Artikel wenig für sich hat. Daher scheinen beide Erklärungen verworfen werden zu müssen. Noch weit mehr aber die Conjektur von Whitby, Crell, Taylor, u. A. ὢν ὁ ἐπὶ π. zu lesen, um die Bemerkung zu gewinnen, daß der höchste Gott der Gott Israels gewesen sey. Auch Morus Ausweg, drei Prädikate zu machen, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός, und εὐλ. εἰς τ. αἰῶνας hat nichts Empfehlendes. Und so ist am Ende doch nichts sicherer, als die von der Grammatik gebotene einfachste Erklärung; alle andern würden weder versucht, noch von irgend Jemand gebilligt worden seyn,

wenn keine dogmatischen Gründe obgewaltet hätten. Wir haben keine, und nehmen daher jene Erklärung ohne Zögern an, über deren dogmatische Bedeutung und Werth wir den Dogmatikern das Urtheil überlassen müssen. Das meinige steht in meiner christl. Philos. §. 283.

V. 6. Mit der Doxologie im fünften Verse hat P. die Aufzählung der Vorzüge geschlossen, welche Israel empfangen habe, und wendet sich nun zum eigentlichen Vortrage. Das Eine nun, was man in V. 6. sogleich wahrnimmt, ist, daß das hier Gesagte sich auf Vorhergegangenes bezieht, nicht ohne Beziehung eine neue Reihe anfängt. Nun in den fünf ersten Versen hat P. seine Betrübniß angezeigt über die Verwerfung seines Volks, mit Angabe der Vorzüge, welche eben diesem Volke den ersten Anspruch auf den Gewinn des Heils zu geben schienen. Zwar die Verwerfung Israels ist nicht klar ausgesprochen, aber doch so angedeutet, daß Jeder ihn verstehen kann, und wahrnehmen muß, sie sey der Gegenstand, welchen seine fernere Rede umfassen werde. Nun aber zwischen den großen Vorzügen, welche Gott ihnen gegeben hatte, vornehmlich den Verheißungen und der Abstammung Christi aus ihrem Geschlechte, und dieser jetzigen Verwerfung schien ein starker Widerspruch hervorzutreten, daß man wohl fragen konnte, warum doch Gott zuerst so Großes gegeben, und noch Größeres verheißen, jetzt aber, wo die Zeit gekommen zur Erfüllung, das Heil von ihnen weg hinübertrage auf die Heiden. Hatte er sein Wort gebrochen, oder was war Ursach der Verwerfung? So konnte nicht sowohl der Jude fragen, der, an Christum nicht glaubend, auch die Verwerfung nicht anerkannte, als vielmehr der Christ, der sie wahrnahm, der Judenchrist mit Schmerz, der gewesene Heide vielleicht mit einer Art von Schadenfreude, und Anregung des Hochmuths, nun über jenes stolze Volk hinweggesetzt zu seyn. Dadurch wurde es nothwendig, daß der Apostel sowohl jene Frage beantwortete, als überhaupt über den innern Zusammenhang jener Verwerfung sich etwas deutlicher erklärte. Und von dieser Art muß der Inhalt des nächst vorliegenden Abschnitts seyn. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist

demnach, wenn man nach der bezeichneten Sache fragt, mit vollem Recht von allen Auslegern seit Origenes von den Verheißungen verstanden worden, welche in so langen Zeiten das Volk wiederholt, und am deutlichsten durch den Mund der Propheten, von Gott empfangen hatte, und Grotius hat offenbares Unrecht, wenn er sagt, es seyen die minae, quas deus in lege pronunciavit. Die Fassung des Begriffs ist sehr zweckmäßig, denn sie stellt die Verheißungen unter den Gesichtspunkt, aus welchem sich ihre Erfüllung am meisten hoffen, ihre Nichterfüllung am wenigsten begreifen oder rechtfertigen läßt, nehmlich als Ausspruch, oder Wort Gottes, d. h. dessen, von dem man absolute Wahrhaftigkeit zu erwarten hat. — Ἐκπίπτειν herausfallen, durchfallen, verloren gehen, intercidere vergl. Plat. Phileb. S. 13. D. ὁ λόγος ἐκπεσὼν οἰχήσεται, obwohl Andere hier anders erklären, s. Stallbaum z. d. St. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐκπίπτει wird sonach bedeuten: die Rede Gottes geht verloren, wird unkräftig oder ungültig, und wenn die Rede eine Verheißung ist, sie bleibt unerfüllt; besonders so, daß die Ursache des Unerfüllt-bleibens außer Gott gedacht wird; also ἐκπέπτωκεν, sie hat ihre Bedeutung verloren, ist unkräftig geworden. Die Ausleger vergleichen das hebr. נפל, welches allerdings so gebraucht wird, ohne jedoch Nöthigung herbeizuführen, daß das griechische Verbum Nachbildung von jenem sey. Wenn es aber nun heißt: οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπ., so ist dies eine durchaus ungriechische Construktion. Οἷος hat im Griechischen, wenn es nicht relativ ist, was nicht hierher gehört, folgende Construktionen: a) es wird mit Adjektiven verbunden, s. Matth. gr. Gr. §. 445. Davon hier keine Anwendung möglich; b) es steht als Prädikat mit nachfolgendem Infinit., um anzuzeigen, daß eine Sache von solcher innerer Beschaffenheit sey, daß sie eine gewisse Wirkung hervorbringen könne; c) es wird mit τε verbunden, und bezeichnet ein Vermögen, einen Erfolg herbeizuführen, ohne Andeutung, daß dieses in der innern Beschaffenheit liege, auch dies mit folgendem Infinit. Mit einer Conj. wie ὅτι ist es ganz ungewöhnlich, nur ὥστε würde dabei stehen

können. Damit geht nun alle Möglichkeit einer rein grammatischen Auslegung verloren. Man kann nur fragen, welchen Sinn die Worte in ihrer Verbindung mit dem Folgenden zulassen. Sehr viele Ausleger (Grot., Turr., Heumann, Seml., Ch. Schmidt, Morus, Böhme, Rosenm.,) nehmen es für οὐχ οἷόν τε, es ist nicht möglich; womit jedoch nicht allein das Perfekt ἐκπέπτωκε nicht recht stimmt, sondern auch der Satz οὐ γὰρ πάντες κ. τ. λ. in keinen rechten Einklang gebracht werden kann. Andere, durch das Abwesen der zu jener Bedeutung durch den Gebrauch schlechthin erforderlich gewordenen Partikel τε geleitet, übersetzen: Ich meine das nicht so, als ob ꝛc. oder: Glaubet nicht, daß ꝛc., und geben verschiedene Wege, dies zu begründen, an; so Alberti, Carpzov, Koppe, Flatt, Tholuck; und hier wird sich von Seiten des Gedankens im Folgenden nicht viel einwenden lassen. Ich erkläre, doch voraus gestehend, daß eine ächt philolog. Begründung mir unmöglich sey: doch ist die Sache (nehmlich die Verwerfung Israels) nicht von der Art, daß die Verheißung Gottes dadurch ungültig würde, d. h. doch wird sie durch die Verwerfung Israels nicht aufgehoben. Denn sie geht nur das wahre Israel an, nicht alle aber, die von Jakob stammen, sind Israel; also kann ihre Verwerfung nicht als Bruch gegebener Verheißung gelten. So hängt wenigstens logisch alles gut zusammen. Der Satz οὐ γὰρ — οὗτοι Ἰσραήλ, ist nichts anders, als was schon II, 28. Statt gefunden hat. Um nehmlich die göttliche Zuverlässigkeit in Erfüllung gegebener Versicherungen gegen den aus der Erfahrung, wie so Viele des Heils nicht theilhaft wurden, möglichen Einwurf zu rechtfertigen, scheidet P. zwischen denen, die nur leibliche Nachkommen Israels, ἐξ Ἰσραήλ, sind, und denen, welche wirklich zu Israel gehören. Daß er hier auf die Gen. XXXII, 28. gegebene Bedeutung des Namens hindeute, ist nicht nöthig anzunehmen; aber daß er nicht Jakob, sondern Israel sagt, geschieht allerdings wegen der schon Vers 4. angezeigten höhern Würde dieses Namens als des andern.

V. 7. Die Rede geht fort, und setzt den angefangenen

Gedanken weiter auseinander, daher der Punkt, den Griesbach vor οὐδ' ὅτι gesetzt hat, in Kolon, wie Knapp und Vater haben, zu verwandeln ist. Die Lesart ὅσοι für ὅτι hat wenig Auktorität, und sieht stark aus wie ein Versuch der Erleichterung; aber der Sinn wird eben so richtig ausgedrückt, wenn ὅτι steht. Als Subjekt kann man noch τοὺς ἐξ Ἰσραήλ, oder besser den nicht ausgedrückten Begriff der Abrahamiden annehmen; diese sind, sagt er, nicht alle τέκνα darum, weil sie σπέρμα Ἀβραὰμ sind. Das Letztere also, σπ. Ἀβρ. zu seyn, gesteht er Allen zu; dem Ismael und den Söhnen der Ketura, wenn er an diese eben so, wie die Ausleger fast sämmtlich, wirklich gedacht haben sollte, eben sowohl als Isaak. Er kann dies ohne Frage thun, da es eig. nur leibliche Nachkommenschaft bezeichnet, und widerspricht sich auch nicht, wenn er anderwärts Christum als τὸ σπ. vorzugsweise betrachten lehrt. Dagegen, daß dieses Erzeugtseyn aus seinem Saamen sie noch nicht zu τέκνοις mache, behauptet er. Da liegt vor Augen, daß τέκνα etwas Größeres, Höheres bezeichnen soll. Wahre Kinder, solche Kinder, welche auch vor Gott als solche gelten, und Abrahams Erben, also auch Erben der Verheißung sind. Denn daß man an Abrahams, nicht aber um Vers 8. willen Gottes Kinder zu denken habe, lehrt wohl der Zusammenhang Jeden selbst. Doch haben Manche hier geirrt. Fragt man nun, wer sind die wahren τέκνα? so ist Heumanns Antwort, die frommen Israeliten, welche in seinen Fußtapfen wandeln, deßhalb als unrichtig anzunehmen, weil sie die Kindschaft vom Thun des Menschen abhängig macht, was P. sich niemals gefallen lassen würde; eher müßte man es gelten lassen, wenn man mit Carpzov auf den bloßen Glauben sehen wollte. Aber auch diesen hat P. im gegenwärtigen Zusammenhange nicht im Sinne, da es hier sein Bestreben ist, eine göttliche, von nichts Menschlichem abhängige Vorherbestimmung vorzutragen; was in seiner Rede enthalten bleiben wird, was auch irgend die Theologen unserer Kirche zur Widerlegung aufbringen mögen. Wer damals, als Abraham selbst noch lebte, für sein wahres τέκνον gelten sollen, lehrt uns P. selbst durch das Citat aus

Gen. XXI, 12. ἐν Ἰσαὰκ κλ. σοι σπέρμα, d. h. sondern Isaak, wie dort in der Schrift gesagt wird ἐν Ἰσ. κ. τ. λ. Ganz verkehrt ist die in Ausgaben und Commentaren gemachte Trennung der Partikel ἀλλὰ vom Hauptsatze durch ein Kolon, indem, wenn auch sonst nichts, doch die Elision zeigen müßte, daß der Schreibende in Einem fort las ἀλλ' ἐν Ἰσ. — Ausgesprochen wird dies Wort da, wo Abraham zögert, seinem Weibe Sara durch Austreibung der Hagar und ihres Sohnes den Willen zu thun, um ihn eben dazu zu bewegen. Der Sinn ist: in Isaak sollst du den Samen haben, der dir verheißen ist, oder: Isaak (nicht Ismael) ist derjenige, durch welchen du die verheißene Nachkommenschaft erhältst. Daß καλεῖσθαι im Hebr. die Bedeutung des Seyns und Genanntwerdens oder Geltens in Einen Begriff verbinde, ist bekannt genug, um den verschiedenen abweichenden Erklärungen dieses κληθήσεταί keine große Widerlegung entgegen stellen zu dürfen. Die Stelle ist für Paulus Zweck sehr passend; denn eben so, wie damals Beide, Ismael und Isaak, zwar Söhne Abrahams waren, aber doch der Eine, und zwar der jüngere, vorgezogen und allein als Erbe der Verheißung behandelt wurde, so war es auch jetzt, da die im ersten Besitze stehenden Israeliten desselben beraubt, und die Heiden in die Stelle der rechten Kinder Abrahams, des Vaters der Gläubigen aufgenommen wurden.

V. 8. Die Worte τοῦτ' ἔστιν lehren uns, daß Paulus die Bedeutung des zuletzt gegebenen Citates commentiren will. Sagte er nun οὐ — τέκνα τοῦ Ἀβραάμ, so würde man annehmen müssen, er wolle dasselbe nur in seiner nächsten Beziehung zu Abraham erklären, in welchem Falle er uns lehren würde, daß Isaak und seine Nachkommen nicht vermöge ihrer leiblichen Abstammung, an der auch Ismael Theil habe, Kinder Abrahams wären, sondern wiefern sie τέκνα τ. ἐπαγγ. wären, was ihm allein zukomme. Nun aber sagt er nicht dies, sondern τέκνα τοῦ θεοῦ; dies muß uns darauf führen, daß sein Zweck nicht sowohl ist, eine Erklärung über das Verhältniß Ismaels und Isaaks zu Abraham, als vielmehr, allgemeiner gefaßt,

des in jenem speciellen Falle vorbildlich dargestellten Verhältnisses der Menschen überhaupt, vornehmlich der Juden, zu Gott, abzugeben; so daß τοῦτ' ἔστιν nicht sowohl bedeutet: das heißt, als vielmehr: in dieser Erzählung und den dabei gegebenen Aussprüchen liegt der Sinn, wird die Eigenthümlichkeit der göttlichen Oekonomie vorbedeutet, daß ꝛc. Ueber den Begriff eines τέκνον τοῦ θεοῦ ist bei VIII, 14. geredet worden; doch, weil hier eben erst die Bestimmung gegeben werden soll, welchem Subjekte, und vermöge welcher Eigenschaft diesem das Prädikat zukomme, so darf der Begriff nicht so scharf gefaßt werden, sondern man hat ihn mehr in der Unbestimmtheit zu behalten, in welcher er wohl von den Juden, gegen die er sich hier erklärt, in der Regel gedacht wurde. τέκνα τῆς σαρκὸς nicht Kinder des Fleisches, als bezeichne der Genitiv den, welchem diese Kinder angehören, sondern solche, die, wie Ismael, ihrem Vater nur vermöge leiblicher Zeugung angehören, so daß der Sinn wird: nicht die leibliche Zeugung und Abstammung von Abraham macht zu Kindern Gottes, und giebt also ein Anrecht an die göttlichen Wohlthaten, die mit der Kindschaft nothwendig verbunden sind. Die Frage, ob die leibliche Abstammung zu Gottes Kindern mache, lag um so näher, als das A. T. voll Aussprüche war, worin Gott oder dem jüdischen Volke Namen beigelegt wurden, welche solch ein Verhältniß andeuteten. Als Abrahams Kinder glaubten die Juden schlechthin auch Gottes Kinder zu seyn. — Τέκνα τῆς ἐπαγγελίας. Der folgende Vers lehrt uns deutlich, daß P. den Isaak als ein solches bezeichnet. Der Zweck dieses 9ten Verses nehmlich ist kein anderer, als darzuthun, wie nur die τέκνα τ. ἐπαγγ. wahre Kinder Abrahams und Gottes sind. Darauf führt genügend die Stellung des Genitivs ἐπαγγελίας am Anfange des Satzes, wodurch dies als der Hauptbegriff dargestellt wird: Ein Verheißungswort nehmlich ist jene Rede, die er sogleich nachfolgen läßt, aus Gen. XVIII, 10. oder 14., wie es scheint, aus dem Gedächtnisse citirt, denn in den Worten findet sich einiger Unterschied von der LXX. — Nun, Isaak war ein Sohn der Verheißung, nach unserer

Ansicht freilich nur wiefern er verheißen war, aber nach der des Apostels wahrscheinlich wiefern er nicht sowohl auf dem Wege fleischlicher Erzeugung — war Abraham doch hundert Jahr, und τῇ Σάρρᾳ ἐξέλιπε γίγεσθαι τὰ γυναικεῖα (Gen. XVIII, 11.) — ihm zu Theil geworden war, als vielmehr vermöge der göttlichen Allmacht, und eben jenes Verheißungswortes κατὰ τὸν καιρὸν κ. τ. λ. So bleibt auch die Bedeutung der Genitive τῆς σαρκὸς und τῆς ἐπαγγ. ziemlich dieselbe. Dort ists die σάρξ, hier die ἐπαγγ., welche die Zeugung zu Wege bringt. So ist der Sinn des ganzen Verses: So wie bei Abraham selbst nicht der bloß physisch erzeugte Sohn der Hagar als der wahre Sprößling, der den Segen erben sollte, angesehen wurde, sondern nur der, der ihm durch Gottes Verheißung geworden war (Gal. IV, 29. heißt er κατὰ πνεῦμα γεννηθείς), also keine Rücksicht auf die physische Erzeugung von Abraham Statt fand: so sind noch jetzt Gottes Kinder nicht die, welche von Israel abstammen, vermöge ihrer Abstammung, sondern die, welche vermöge der Verheißung Kinder geworden sind. Wie nun hier der Begriff von Kindern der Verheißung zu fassen sey, ob unbestimmt und nur in sofern als sie der Verheißung glauben, — da ja aller Glaube ein Glaube an eine Verheißung ist — oder in der bestimmten Form, daß das Wort der Verheißung sie erzeugt, oder wiedergeboren habe, darüber giebt uns P. keinen nähern Aufschluß. — Im Prädikat λογίζεται εἰς σπ. ist das Verbum wieder passiv gebraucht: er wird als Nachkomme gerechnet, gilt als solcher.

V. 10. Ein neues Beispiel, und zwar aus gleicher Familie, dem ersten in der Geschichte unmittelbar nachfolgend, und noch mehr beweisend, wird hinzugefügt. Isaak war nicht durch seine Abstammung von Abraham ein Theilnehmer der göttlichen Gnade geworden — denn sonst hätten auch Ismael und die Söhne der Ketura es werden müssen —; sondern nach der Erklärung Gottes selbst, durch Gottes Bestimmung und Verheißung. Aber — so wird die Sache von den meisten Auslegern gefaßt — hier blieb dem Gegner noch ein Einwand übrig; wie wenn Ismael darum verstoßen wurde, weil er nicht in

rechtmäßiger Ehe erzeugt, weil seine Mutter eine Sklavin, und störrigen Sinnes überdies, oder auch, weil er selbst unbändiger Sitte war? Dem wird dadurch begegnet, daß auch von den Söhnen Isaaks, die Einen Vater und Eine Mutter hatten, ja sogar Zwillinge waren, doch der Eine vorgezogen, und der Andere verworfen wurde; und zwar der Erstgeborene verworfen, und die Verwerfung ausgesprochen, ehe sie noch geboren waren. Hier bleibt doch kein Ausweg übrig, als die göttliche Berufung zum Heil erfolge ohne alle Mitwirkung nicht allein der Abstammung, sondern auch aller äußern Umstände — die hier ganz gleich waren —, und der Werke des Menschen selbst, d. h. ganz frei und unbedingt. — *Οὐ μόνον δέ.* Uebergang zum Folgenden, mit Andeutung, wie dieses noch mehr bedeute, als das Vorige. Paulus liebt die Formel, vergl. V, 3. 11. Sie ist unvollständig, und durch irgend Etwas aus V. 6—9. zu ergänzen, wobei noch sehr die Frage, ob P. selbst etwas Bestimmtes im Gemüth gehabt. Am sichersten ergänzt man allgemein: Nicht allein das, was bisher gesagt worden, sondern ꝛc. Andere haben sich bemüht, das Fehlende zu bestimmen; so Vulg. durch Hinzufügung von illa, welches dann auf die Sara gehen müßte, und von Morus (non solum de Sara exstat talis promissio) und Koppe (*εἶχε λόγον ἐπαγγελίας*) angenommen worden ist. Aber theils sind die beiden Weiber Sara und Rebekka hier gar nicht Hauptbegriffe, theils tritt auch im neuen Beispiel der Begriff der Verheißung ganz in den Hintergrund, so daß nicht wohl denkbar ist, daß P. diesen Satz im Gemüth gehabt. Beza will nur *οὕτως*, nehmlich *Ἀβραάμ*, suppliren; und der Sinn soll seyn: Nicht nur dem Abraham ging es so; aber theils liegt die Vorstellung desselben zu fern, theils ist ja nicht die Rede von dem, was ihm, sondern was seinen Söhnen widerfahren. Sehr Viele, S. Schmidt, Turr., Semler, Ch. Schmidt, Cram., Rosenm., u. A. erklären nach Grotius Vorgang so: Nicht allein das Gesagte dient zum Beweise dessen, was ich hier lehre, sondern auch Rebekka. Dies bietet den Vortheil, daß im Folgenden nichts fehlt; aber freilich ist hier so viel zu suppliren, wovon

im Vorhergehenden nichts enthalten ist, daß man sich kaum wird entschließen können, dies alles als Gedanken des Apostels anzunehmen. Wir beharren daher lieber bei der oben angegebenen unbestimmteren Ergänzung. — Ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα. Hier fehlt das Prädikat; man hat Verschiedenes versucht, Eins zu erhalten, entweder supplirt, oder durch besondere Construktion zu helfen gesucht. Grotius: Rebecca idem nos docet, wobei er Rebecca pro Rebeccae historia gesagt annimmt; diese Ansicht steht und fällt mit der von οὐ μ. δέ. Beza, Koppe: τὸ αὐτὸ τοῦτο ἐκαθες. Andere nehmen den Nomin. statt des Dativs, um mit ἐρρήθη V. 12. verbinden zu können, und dergl. Das Richtigste ist wohl die Annahme, der auch Tholuck beigetreten ist, daß P. die begonnene Periode nicht vollende, sondern mit V. 11. in eine andere Form gieße. — Κοίτη eigentlich Lager, oder Bett, 1. Makk. I, 5. Luk. XI, 7.; dann Ehebett, Hebr. XIII, 4., der Beischlaf, Weish. III, 13. Röm. XIII, 13.; als Euphemismus für den männlichen Saamen führt es Beza aus Levit. XX, 15. Num. V, 20. an. Κοίτην ἔχειν ἐκ τινος wird daher nichts anders bedeuten können, als von Jemand schwanger seyn. Das ἐξ ἑνὸς aber hat den Auslegern bis in neuere Zeiten viel Schwierigkeit gemacht; theils wegen der falschen Uebersetzung der Vulg. ex uno concubitu, theils wegen der sonderbaren Furcht, es möchte der keuschen Rebekka zu nahe getreten seyn, wenn man durch die Angabe, daß sie nur mit Einem Manne Umgang gehabt, die Möglichkeit zuzugeben schiene, daß dem nicht so wäre. Mancherlei Deutungen hat dies erzeugt; Hammond: semel et simul; Knatchbull: ex altero promissionis verbo; Heumann: von einem der zwei Söhne Abrahams (müßte heißen ἐκ τοῦ ἑτέρου); Cramer: von dem Einigen, nehmlich Sohne Abrahams, welchem Gott das Erbe geben wollte (fehlt wieder der Artikel), u. dergl. Es ist aber nicht allein nicht möglich, ἐξ ἑνὸς anders zu nehmen, als daß Ἰσαὰκ τ. π. ἡμῶν Appositon davon sey, sondern liegt auch darin nichts anders, als die Andeutung, wie beide Zwillinge Einen Vater gleichwie Eine Mutter gehabt, also von Seiten der

Abstammung einander völlig gleich gewesen. Grammatisch wird der Satz hier abgebrochen, aber die Darstellung des Gegenstandes geht fort.

V. 11. 12. *Μήπω γὰρ γεννηθέντων.* Der Satz nimmt die Form eines Erklärungssatzes an. Ich weiß nicht ob ich irre, wenn ich meine, es sollte hier nicht *μὴ* stehen, sondern *οὔ*. Das Subjekt ist nicht ausgesprochen, weil dem Schreibenden die Sache so bekannt ist, daß ihm die Nothwendigkeit, es anzugeben, nicht bewußt wird; doch auch für die Leser entsteht keine Dunkelheit. *γεννᾶν* heißt zeugen, und daher das Pass. eigentlich nur erzeugt werden; hier muß es aber geboren werden heißen; denn nicht vor der Erzeugung der Zwillinge, sondern während der Schwangerschaft Rebekka's erfolgte das Wort an sie, das V. 12. aus Gen. XXV, 23. beibringt. So Gen. X, 25. Folgte nun auf diesen Vordersatz unmittelbar der Nachsatz Vers 13., so sagte der Ap. mit diesem Beispiele weiter Nichts, als was das erste schon gelehrt, nur klarer und unumstößlicher, wiefern Jakobs Erwählung und Esaus Verstoßung vor beider Geburt bereits geschehen. Und dies gehörte wegen V. 6. eigentlich nur hierher. Durch den zweiten Vordersatz aber fügt er noch Etwas hinzu, was eigentlich an dieser Stelle nicht hergehört, und wodurch, sammt dem Zwecksatze *ἵνα — καλοῦντος*, die Untersuchung auf ein ganz anders Feld hinübergetragen wird, wie nehmlich nicht allein die Abstammung kein Anrecht gebe auf den Segen Gottes, sondern auch keine Werke, und die Ertheilung desselben ganz nach Gottes freiem Willen erfolge. — *Μηδὲ — κακόν.* Als sie noch weder Böses noch Gutes gethan hatten, folglich von Seiten ihres Thuns weder für Erwählung noch für Verwerfung irgend ein Grund vorhanden war. V. 13. giebt nun das über Esau gefällte Urtheil. Eine solche Verstoßung, wie von Ismael, kann er von ihm nicht nachweisen, denn die Geschichte bot keine dar; Esau blieb nicht allein im väterlichen Hause, so lange es ihm gefiel, während Jakob, vor ihm flüchtig, in der Fremde leben mußte, sondern wurde auch mächtig und als Krieger furchtbar, daß Jakob herzlich froh seyn wollte,

ihm mit einem Theile seiner Habe Frieden abzukaufen; auch ging die Verheißung in der Genesis nicht auf die Personen, sondern auf die von ihnen ausgehenden Völker. Eine Verwerfung aber war es doch, wiefern erstlich Esau an dem Erbe Abrahams, der israelitischen Theokratie, keinen Antheil nahm, und seine Nachkommen, des Erstgeborenen, denen des zweiten Sohns unterthänig werden sollten. Daher giebt der Ap. dies, was er geben kann, und hat um so weniger Ursache zu besorgen, daß ihm Jemand die Verwerfung Esau's läugnen werde, als die Juden selbst sie ohne Zweifel glaubten. Eine Dienstbarkeit der Idumäer als Nachkommen Esau's erfolgte übrigens erst zu Davids Zeit (2. Sam. VIII, 14.), und nach ihrem Abfall unter Joram (2. Kön. VIII, 20. 22.) eine zweite in der Makkabäer Zeit. Daß von einer Erwählung oder Verstoßung in Bezug auf Christum und das ewige Leben hier nicht die Rede sey, ist zuzugeben; aber daraus folgt noch keineswegs, was die Bestreiter des unbedingten Rathschlusses gern folgern möchten, daß auch in der Anwendung des Beispiels nicht daran gedacht werde. — Die Worte ἵνα — καλοῦντος sind nicht sowohl Parenthese, als vorangestellter Absichtssatz, was ja im Griech. sehr oft im Nachsatze Statt findet. Sie bedürfen genaue Betrachtung. πρόθεσις τ. θεοῦ, göttlicher Vorsatz, Entschluß, Rathschluß. Daß dieser immer nur ein Rathschluß der Heilsertheilung sey, nie aber der Verwerfung, und Ausschließung aus dem äußern oder innern Gottesreiche, kann daraus, daß es VIII, 28. Eph. III, 11. 2. Tim. I, 9. von dem göttlichen Vorsatze unserer Erlösung gesagt ist, nicht gefolgert werden, wie Tholuck behaupten will, mit Hinzufügung der Bemerkung, daß überhaupt eine solche Ausschließung keine Handlung von Seiten Gottes sey, sondern nur ein Ueberlassen. Das Wahre ist, daß das Wort an und für sich weder Erwählung noch Verwerfung bedeutet, sondern dies allein durch den Zusammenhang oder Beifügung anderer Worte werden kann, bei P. aber darum den göttlichen Gnadenrath zu bezeichnen pflegt, weil er außer unserem Kapitel immer nur von diesem spricht. Auch hier ist also κατ. als

vox media zu nehmen, und wird nur durch den Zusammenhang bestimmt. Sie heißt hier ἡ κατ' ἐκλογὴν πρ. In der Erklärung dieser verbundenen Formel aber haben sich die Ausleger, wohl nicht mit Einer Ausnahme, so sehr auf den dogmatischen Fuß gestellt, um die Prädestination entweder daraus zu erweisen, oder als nicht darin vorhanden darzuthun, daß eine reine Interpretation, welche dem christlichen Dogmatiker sein Material bloß vorbereitete, gar nicht mehr anzutreffen ist. Nirgends eine ruhige, unbefangene, systemlose Darlegung dessen, was Paulus lehre; gegründet einzig auf Grammatik und Kenntniß seiner Sinnesart; allenthalben Parteinahme und Untersuchung, was richtig oder nicht richtig sey. Dadurch wird eine Prüfung der verschiedenen Erklärungen für den Ausleger, welcher nach reiner Auslegung strebt, schlechterdings unmöglich; denn er kann über jene nicht sprechen, ohne selbst auf das dogmatische Gebiet hinüber zu schweifen. Dies die Ursache, warum im Folgenden weniger auf die Vorgänger gesehen werden konnte. Ich wünsche auch hier ein reines Resultat zu geben. Ἐκλογή, Auswahl, der göttliche Akt der Erwählung derer, welche das Heil erlangen sollen, von der κλῆσις, wie Mehrere, auch Bretschneider, bemerkt haben, nicht wesentlich verschieden; 2. Petr. I, 10. Am klarsten wird der Begriff durch das Verbum ἐκλέγεσθαι, das, wo es vorkommt, eben jenen Akt bezeichnet, vermöge dessen Gott gewisse Menschen vorzugsweise vor andern zur Erlangung des Heiles bestimmt und ruft. Neben dieser Bedeutung steht die metonymische der ἐκλεκτῶν, Röm. XI, 7. Nun kann πρόθεσις κ. ἐκλογὴν ein Vorsatz seyn, welcher aus der ἐκλογὴ als Folge hervorgeht, in Gemäßheit der ἐκλ. eintritt. Hierin aber scheint ein ὕστερον πρότερον zu liegen, indem man wohl die ἐκλ. von der πρόθ., nicht aber umgekehrt abhängig denken kann. ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκλογὴ würde man sich daher weit eher gefallen lassen. Doch berechtigt uns dies nicht zu der Annahme, P. habe sich verschrieben. Eine andere Erklärung, und nicht unbeliebt ist die, welche κατ' ἐκλ. als Periphrase eines Adjektivs betrachtet; und ἐκλογὴ dann als Freiheit, freien Willen, auffassend, wie Joseph-

b. Jud. II, 8. §. 14. das Wort wirklich brauche (Erneſti, Tholuck), überſetzen ſie dann liberum propositum, oder auch liberum beneficium, wiefern ſie der πρόθεσις nur die gütige Abſicht zuerkennen, mit Berufung auf Stellen wie X, 2. XI, 22. 2. Kor. VIII, 2. Wollte man aber auch an jenen Stellen (denen ſich leicht andere zufügen ließen) eine rein adjektiviſche Bedeutung der Präp. mit ihrem Caſus gelten laſſen, ſo ſcheint mir doch die beſtimmte Bedeutung, welche ἐκλογή im dogmatiſchen Sprachgebrauch des N. T. hat, nicht zu erlauben, daß man ihm ohne Beleg jene weitere unterſchiebe, ohne was die Annahme der Periphraſe unmöglich wird. Sie findet ſich bei Carpzov, Cramer, Erneſti, Böhme, Roſenm. Noch bleibt eine dritte Auffaſſung möglich, daß nehmlich ἡ κ. ἐκλ. πρόθεσις eine ſolche ſey, welche ſich auf die ἐκλογή beziehe, was auch durch πρόθ. τῆς ἐκλογῆς ausgedrückt werden könnte, der Vorſatz der Erwählung, d. h. welcher die Erwählung zur Folge hat. Und dieſer ſcheint nichts entgegen zu ſtehen. Die Sache, die P. meint, wird aus dem Zuſammenhange vollkommen klar. Es muß der Vorſatz Gottes ſeyn, vermöge deſſen er den Einen zu beglücken, den andern zu verwerfen beſchließt, Einen zum ἐκλεκτός macht, und den andern nicht. So haben es auch Koppe, Flatt, Ammon, dargeſtellt, nur grammatiſch nicht erläutert. Will man nun zu dem ſo erörterten Subjekte das Verbum μένῃ allein als Prädikat annehmen, ſo giebt es in der Bedeutung: bleiben, kein vollſtändiges Prädikat, ſondern muß die des beſtändigen Bleibens oder Feſtbleibens erhalten, die es allerdings haben kann, und die daher auch allgemein angenommen worden iſt. Aber man fragt hier mit vollem Rechte, warum dies Prädikat dann nicht die ihm gebührende Stelle, die P. auch ſehr wohl kennt, nehmlich vor dem Subjekt, erhalten habe: ἵνα μένῃ ἡ κ. ἐκλ. πρόθεσις? Um ſo mehr wird man ſich bewogen fühlen, die folgenden Worte οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος unmittelbar mit dem Prädikats-Verbum zu verbinden. Hierdurch aber wird das eigentliche Prädikat in dieſe Worte verſetzt, und μένειν erhält nur die Bedeutung: bleiben. Daß

eigentlich nicht οὐ, sondern μὴ stehen sollte, ist beiläufig zu bemerken. Der Sinn wird am besten deutlich, wenn wir statt μένειν zuerst εἶναι herein setzen. Dann sagt Paulus dies: der erwählende Rathschluß Gottes sollte nicht hervorgehen aus den Werken, also nicht auf menschlichem Verdienst beruhen, sondern aus dem Rufenden, d. h. aus dem Rufe Gottes; die Erwählung sollte nicht von menschlichem Thun und Lassen, sondern allein von Gottes Ruf und Willen abhängig seyn. Dann aber erkennen wir, daß εἶναι darum in μένειν verändert worden sey, weil eines Theils auf das schon früher in Hinsicht auf Ismael und Isaak Geschehene hingeblickt werde, andern Theils auch das Unwandelbare des göttlichen Rathschlusses angedeutet werden solle. Der hier ausgesprochene Gedanke ist also dieser: Darum geschah die göttliche Erklärung über die beiden Söhne Isaaks schon vor ihrer Geburt, und zu einer Zeit, wo noch von keinem Verdienst und keiner Schuld des Einen oder des Andern die Rede seyn konnte, damit der erwählende Vorsatz Gottes auch jetzt noch unabhängig bliebe, und als unabhängig offenbart würde von allem menschlichen Handeln, und allein hervorgehend aus dem freien Willen dessen, der den Menschen zum Heil beruft. Nun hat aber der Apostel dies als Beispiel beigebracht, um daraus die Regel kennen zu lehren, nach welcher überhaupt Gott in Ertheilung oder Versagung seiner Gnadenwohlthaten handele. Die Anwendung macht er nicht selbst, aber aus dem Zusammenhange geht sie leicht hervor. So wie nehmlich damals bei der Erwählung Jakobs zu der Ehre, Stammvater des Volks Gottes, und Erbe der Abrahamischen Verheißung zu werden, weder Geburt noch Verdienst der Werke irgend einen Einfluß hatte, so hat auch jetzt, das ist sein Sinn, keins von beiden Einfluß auf die Annahme zum Genuß des in Christo erworbenen Heils. Die Juden haben kein Recht daran durch ihre Abstammung, keins durch ihre Gesetzeserfüllung; nähme Gott sie an, so thäte er es aus reiner freier Gunst, so wie er jetzt die Heiden ohne alles Verdienst annimmt, die Juden aus bloßer Machtvollkommenheit verstößt.

V. 13. Das Citat aus Mal. I, 2. 3. gehört nicht ei-

gentlich zur Beweisführung; es soll nur eine Bestätigung mehr seyn, die wirklich nicht eigenes Verdienst oder eigene Schuld die Erwählung oder Verwerfung nach sich ziehe, sondern allein die freie Liebe oder Abneigung Gottes. *Μισεῖν* wird hier von den Auslegern, denen die Vorstellung eines bei Gott vorwaltenden Hasses seiner eigenen Geschöpfe (gegen Weish. XI, 24.) anstößig ist, durch: weniger lieben erklärt; aber erstlich erlaubt der Gegensatz von *ἀγαπᾶν* dies nicht, sodann spricht in der citirten Stelle der Nationalhaß gegen Edoms Geschlecht sich deutlich genug aus, um diese Bedeutung nicht zuzulassen, wie denn auch Vers 4. wahrhaftig nicht nach Liebe aussieht; und endlich, was müßte das für eine Sprache seyn, die hassen sagte, und lieben, wenn auch in geringerm Grade, meinte? Tholuck u. A. citiren Gen. XXIX, 30. 31. Deut. XXI, 15. Sprw. XIII, 24. aus dem A. T., ohne zu bedenken, daß, was die ersten zwei Stellen anlangt, in der Geschlechtsliebe gemeiner Menschen immer Liebe des Einen Weibes Haß des Andern im Gefolge hat, in der dritten Stelle aber *ὃς φείδεται τῆς βακτηρίας μισεῖ τὸν υἱὸν αὐτοῦ* den Sinn hat: wer aus thörichter Liebe seinen Sohn zu züchtigen unterlasse, der handele zu seinem Schaden, und seine Liebe sey in ihrer Wirkung dem Hasse gleich. Einen hassenden Gott kann allerdings die höher gebildete Zeit nicht denken, aber die alte dachte ihn, weil sie alle Leidenschaften des Menschen auf ihren Gott übertrug.

V. 14. Die Formel *τί οὖν ἐροῦμεν*; ist uns zu bekannt, um uns nicht sogleich in den Worten *μὴ ἀδικία — θεῷ*; eine Frage des Gegners erkennen zu lassen, hervorgehend aus dem, was bisher gesagt wurde, und dessen Entkräftung bezweckend. Ist Ungerechtigkeit bei Gott, läßt er ihn fragen, d. h. ist Gott ungerecht? nehmlich wenn er so verfährt, wie eben gesagt worden. Es konnte ihm nicht entgehen, daß ein Verfahren, wie das beschriebene, bei welchem jede Rücksicht auf Verdienst oder Schuld beseitigt, ja ganz unmöglich werde, da der Beschluß schon vor der Geburt erfolgt sey, nichts als reine Herrscherwillkühr sey. Zugleich aber mußte er empfinden, gesetzt auch, daß es nicht bis zum vollen Bewußtseyn davon

bei ihm kam, daß jede Willkühr in sich selbst eine Ungerechtigkeit enthalte, und daß er selbst ein solches Verfahren, wenn ein irdischer Regent es in Anwendung setzen wollte, als die höchste Ungerechtigkeit erklären würde. Dies mußte ihn darauf führen, daß auch die, welche jetzt darunter leiden sollten, leicht den Einwurf gegen seine Lehre machen könnten, daß ja doch Gott, wenn er so handeln wollte, ungerecht verfahren würde, entweder um sich über göttliche Ungerechtigkeit zu beschweren, und mit ihrer ungerechten Verstoßung ihren Unglauben zu entschuldigen, oder auch, und wahrscheinlicher, um die Unrichtigkeit seiner Lehre daraus zu erweisen, daß dieselbe nicht bestehen könne ohne Annahme von Ungerechtigkeit Gottes in seiner Regierung des Menschenlebens. Daß er nun Ungerechtigkeit bei Gott nicht anerkennen konnte, liegt vor Augen; auch sehen wir ihn den Gedanken an dieselbe durch seine gewöhnliche Antwort μὴ γένοιτο mit Abscheu zurückstoßen. Aber nun kam es ihm zu, den Beweis davon zu führen, und darzuthun, daß jenes Verfahren sich mit der Idee göttlicher Gerechtigkeit in Einklang bringen lasse. Auch dies scheint er anerkannt zu haben; denn, was er sogleich nachfolgen läßt, stellt sich wenigstens so dar, daß er selbst es als Beweis für Gottes Gerechtigkeit angesehen habe. Wir freilich werden bald zu dem Geständniß kommen, daß ihm die Beweiskraft fehle; aber dies wird uns nicht hindern dürfen, die Worte so zu fassen, wie sie selbst sich im Zusammenhange geben, und weder die Ansicht Einiger, wie Origenes, Heumann, daß V. 15 — 18. fortgesetzte Rede des Einwendenden sey, um Gottes Ungerechtigkeit zu erweisen, noch die mancherlei Versuche, durch gezwungene Erklärungen einen genügenden Beweis, oder sonst angemessenen Sinn in die Stelle hineinzubringen, werden uns hier aufhalten können. Keiner dieser Versuche geht aus einer grammatischen Schwierigkeit der natürlichen Erklärung, alle aus dem Bestreben hervor, den Ap. Etwas nicht sagen zu lassen, was man als falsch erkennt, und Statt dessen einen dem eigenen Systeme angemessenern Sinn hineinzubringen. Eben darum haben sie für uns kein sonderliches Interesse, und tragen alle Sätze aus der Theologie

vor, von welchen der Exeget als solcher gar nichts weiß. Wir nehmen die Stelle V. 15 — 18. als eigene Rede des Apostels; die Partikel γὰρ V. 15. belehrt uns, daß er sein μὴ γένοιτο im Folgenden beweisen will. Dadurch haben wir für die Auslegung den Faden, dessen wir bedürfen.

V. 15. τῷ M. λέγει, nehmlich ὁ θεός. Die Stelle ist wörtlich nach der LXX aus Exod. XXXIII, 19. citirt, wo Gott dem Mose, der seine Herrlichkeit zu sehen begehrt, unter andern auch diese Worte zur Antwort giebt. Daß die den hebr. חנן und רחם entsprechenden Verba ἐλεεῖν und οἰκτείρειν, sig. Mitleid haben und sich erbarmen, allgemeiner, nehmlich von göttlichen Liebes- und Gnaden-Erweisungen überhaupt, zu fassen seyen, kann man gern zugestehen. Der Gedanke wird immer dieser bleiben: Ich ertheile meine Gnaden wem ich will, ohne mich durch irgend Jemand dabei binden zu lassen; passend führt Tholuck die Stellen Exod. XVI, 23. 2. Sam. XV, 20. als Belege dieser Redeweise an. Ein Theil der Ausleger hat daraus, daß Mose dort gerade eine außerordentliche Gnadenbezeigung gefordert hatte, die nicht leicht Jemandem zu Theil werden konnte, den Schluß gemacht, es rede überhaupt hier P. nicht von der Erweisung seiner Gnade im Allgemeinen, sondern allein von besondern Gunstbezeugungen, die allerdings Gottes Willkür zu überlassen seyen. Aber nicht allein pflegt P. bei seinen Anführungen alttestamentischer Stellen den Zusammenhang nicht eben sehr zu beachten, sondern auch in diesem wird der Satz in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, daß wohl eine Anwendung auf bestimmten Fall möglich ist, der Satz selbst aber diesen bestimmten Fall gar nicht bezeichnet. Jetzt fragen wir, wie nun Paulus diesen Satz als einen Beweis darbieten könne, daß Gott nicht ungerecht sey? Man könnte denken, wiefern ja doch kein Mensch ein Recht an göttliche Gnadenbeweise habe, indem alle als Sünder von Gottes Gerechtigkeit nichts als Zorn zu erwarten haben. Aber, abgesehen auch, daß damit für uns nichts gewonnen werden würde, indem unsere Vernunft, wenn eine Gnade Statt finden soll, eine allgemeine fordern muß, würde P., wenn er dies meinte, gewiß ein

Wort haben gesagt haben; auch, da die Berufung und Verwerfung, von der er spricht, und deren Gerechtigkeit er erweisen will, aller Schuld wie allem Verdienste vorangeht, und P. von dem Vorherwissen künftiger Schuld oder Verdienstes, womit manche ältere Ausleger sich zu helfen suchen, gar nichts zu wissen scheint, kann er dieses Argument nicht haben geltend machen wollen. Ich glaube, wenn man sich ganz auf des Apostels eigenen Standpunkt stellt, so erhält man das erforderliche Licht. Zwei Dinge stehen ihm fest, das Eine, Gott kann nicht ungerecht seyn, was also Gott thut und sagt, das muß gerecht seyn, auch wenn es dem Menschen nicht so erscheint, und dieser hat darüber weiter nicht zu klügeln; das Andere: was in der Schrift als Gottes Rede enthalten ist, das ist eine solche wirklich. Hat nun Gott in der Schrift einen Ausspruch gethan, oder eine Anordnung getroffen, welche als Regel dessen gelten kann, was nach seiner Ueberzeugung gegenwärtig in Bezug auf Juden und Heiden geschieht, so kann eben dies nicht als etwas Ungerechtes gelten, es schreine dem Menschen wie es wolle, es ist recht und gut. Nun, eine solche Regel enthält der Spruch bei Mose, absolute Freiheit göttlicher Gnadenerweisungen, also auch ihrer Versagung aussprechend; folglich findet in diesem jetzigen Verfahren kein Unrecht Statt. — Daß jene Grundsätze wirklich in seinem Innern liegen, ist unbezweifelt; warum nicht auch der aus ihnen herfließende Gedankengang? Will man denselben nicht annehmen, so wird man sich genöthigt sehen, Willkür schlechthin für Gerechtigkeit erklären zu lassen.

V. 16. zieht der Apostel, wie die Part. ἄρα οὖν uns lehren, selbst eine Folgerung aus obigem Citate. Subjekt und Prädikat sind ausgelassen; das letztere, nehmlich ἐστίν, am leichtesten zu supplirenden. Das Subjekt wird man am richtigsten aus der Gesammtheit des Vorhergehenden entlehnen, wodurch man auf den Begriff der Erwählung, und Verordnung zum Genuß des Heils, geführt wird. Von dieser sagt er im affirmativen Theile, τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ (ἐστι), wovon der unbezweifelte Sinn seyn muß, sie hange vom erbarmenden Gotte, oder da dies Verbum hier nur wegen des vorhergehen-

den Citats gebraucht ist, von der Gnade Gottes ab, oder sey ihr Werk. Doch dieser Affirmation steht eine Negation entgegen in den Worten οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, offenbar nichts anders enthaltend, als eine Angabe, von wem oder was die Erwählung nicht abhängig sey. Wir fragen nach dem Subjekte der Participien. Von Zweien Eins ist möglich, entweder es ist Gott, oder die Partic. sind selbst substantivisch zu fassen, und ganz allgemein. Gott als Subjekt zu nehmen, liege am nächsten. Dann wäre der Sinn: die Erwählung sey nicht abhängig von Gottes Wollen oder Laufen, sondern von seinem Erbarmen. Dem steht aber entgegen, erstlich das Wort τρέχειν, das von Gott auf keine würdige Weise gesagt werden könnte, daher man glauben müßte, Paulus nehme nur irgend ein Paar Verba, wie sie gerade kommen, um den allgemeinen Begriff irgend einer Thätigkeit darzustellen; sodann, daß er nicht wohl sagen kann: οὐκ ἔστι τοῦ θέλοντος θεοῦ, da doch recht eigentlich ein θέλειν bei Gott Statt findet, wenn er den Menschen zum Empfang irgend eines Guts bestimmt; und endlich, daß dann P. wohl den Genit. θεοῦ schon in die erste Hälfte gesetzt haben würde. Daher nehmen wir mit fast allen Auslegern an, daß θεοῦ nur zum affirmativen Theile gehöre. Ueber den allgemeinen Gedanken ist man so ziemlich einig, nehmlich es hange nicht vom Wollen und Wirken des Empfängers ab, göttlicher Wohlthat theilhaftig zu werden, sondern von der Gnade Gottes. Doch behaupten hier die Prädestinatianer, es werde alles Wollen und Wirken völlig ausgeschlossen, nicht allein als fruchtlos da die Ertheilung doch nicht deßhalb erfolge, sondern auch als unmöglich, da selbst das Wollen erst durch die Gnade zuvor gewirkt werden müsse, also nicht Statt finden könne, ehe nicht die Gnade gewirkt habe, während Andere nur den Sinn finden, daß Wollen und Wirken, ob es gleich da seyn solle und müsse, doch ohne Hinzutritt göttlicher Gnade vergeblich sey. P. selbst sagt gar nichts, weder daß der Mensch wollen und laufen könne, noch daß er nicht könne; wie auch natürlich, da es ihm hier weder darum zu thun ist, den Weg zur Seligkeit zu zeichnen, noch über die Kräfte der menschlichen

Natur, sich zu erklären, sondern allein, die unbedingte Freiheit Gottes darzustellen. Doch wissen wir nicht nur aus andern Stellen, daß er wohl dem Menschen ein Wollen und Streben zusprechе, sondern begreifen auch, daß er ihm hier nicht die Wirkung absprechen würde, wenn in seinem Gemüthe der Gedanke wäre, er könne gar nicht wollen. Hierzu kommt, daß die beiden Verba wahrscheinlich ohne besondere Auswahl gesetzt worden sind, so daß man nicht so viel darin hätte suchen sollen, als geschehen ist. Will man aber jedem von ihnen seinen bestimmten Begriff zutheilen, so wird man mit Beza das erste vom Wollen oder Entschluß, das zweite allgemein vom Streben und Wirken verstehen müssen. Aber warum doch dies durch τρέχειν bezeichnet? Aus keinem andern Grunde, als weil überhaupt das Bild des Laufens ihm nicht fremd ist, s. Vers 30., wobei der auch sonst ihm vorschwebende Gedanke an die Kampfspiele der Heiden (1. Kor. IX, 24 ff. Phil. III, 12 — 14.) ihm leicht, wie auch Clericus und Ammon urtheilen, gegenwärtig seyn konnte. Weit unnatürlicher ist es, hier noch immer an Jakob und Esau zu denken, und das θέλειν entweder von Isaaks Wollen, seinem ältern Sohne den Segen zu verleihen, oder auch von Esaus Wunsch, ihn zu empfangen, τρέχειν aber von dem Ringen des Letztern zu verstehen, um auf der Jagd ein Wild zu erlangen, das ihn Gott Trotz allem Laufen doch nicht habe finden lassen. Esaus Geschichte war ihm vorhin Beispiel; hier denkt er schwerlich mehr an sie. Doch findet sich diese Vorstellung noch bei Semler, Cramer, Koppe, Flatt.

V. 17. Ein neues Citat, Exod. IX, 16. Im Hebr. steht: בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ, in der LXX καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης. Wir betrachten zuerst die Worte. ἡ γραφὴ λέγει wird richtig erklärt: Gott sagt in der Schrift, und Gal. III, 8. 22. IV, 30. zum Beleg angeführt. τῷ Φαραώ. Nach dem sechsten Wunder, da „Jehova das Herz Pharaos (wieder) verstockt hatte", (Vers 12.), daß er das Volk nicht ziehen ließe. Die Geschichte des Auszugs des Israeliten und des Verfahrens mit Pharao dürfen wir, wenn wir Mosen oder

Paulus erklären, nicht mit den unbefangenen Augen eines Historikers betrachten, der in der Hartnäckigkeit des Mannes nichts Anders sieht, als was in gleichem Falle jeder Regent auch thun würde, wievielmehr ein orientalischer Despot: auch nicht mit den Augen eines Theologen des neunzehnten Jahrhunderts; sondern mit denen eines Juden, was P. in allen Dingen war, worin nicht seine Umkehr zum Christenthum eine wesentliche Aenderung hervorgebracht hatte. Die Juden aber mußten das Thun jenes Königs als ein sündliches betrachten, zuerst, weil es gegen sie feindselig gewesen war, und sodann, weil es Ungehorsam war gegen bestimmten göttlichen Befehl. In dieser Sünde aber, das wiederholt der Exodus immer von neuem, hatte Jehova selbst den Pharao bestärkt, und verhärtete immer wieder sein Herz; was der Vorstellungsart des Alterthums ganz angemessen war, und auch der des Judenthums (1. Sam. II, 25. 2. Sam. XXIV, 1. 2. Chron. XXV, 16.). Wenn sich daher finden sollte, daß Paulus eben davon Etwas an sich trüge, so würde uns dies an ihm, dem in pharisäisch-jüdischer Theologie Herangebildeten, nur wenig wundern können. — *Εἰς αὐτὸ τοῦτο*, eben deßhalb, zu eben diesem Zweck. *ἐξήγειρά σε*. Das *διετηρήθης* der LXX entspricht dem hebr. Texte nicht, weil es passiv ist; das hebr. Verbum עמד muß in Hiph. bedeuten: stehen machen, also entweder in die Höhe richten, oder aufrecht erhalten, oder im Laufe aufhalten, tropisch wie eigentlich; und alle diese Bedeutungen zeigt das Lexicon. Da nun dem Ausspruche Gottes verschiedene Plagen, und namentlich Pest und Seuchen, vorangegangen sind, so erklären die Ausleger, hierauf fußend, das Verbum durch: erhalten, und finden diesen Sinn: Ich hätte dich schon längst verderben können und sollen, deiner Sünden wegen, aber ich habe dich noch erhalten, um dir Zeit zur Buße zu lassen ꝛc. So Grot., Calov, Wolf, Heumann, Carpzov, Chr. Schmidt, Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Rosenm., Tholuck. Koppe citirt Exod. XXI, 21. XXXII, 14., aber beide Stellen haben nur Kal, nicht Hiphil. Doch auch für dieses giebt das Lexicon Beispiele. Aber das Griech. *ἐξεγείρειν* hat

diese Bedeutung nicht, denn Jak. V, 15. möchte dafür selbst für das Simplex nichts beweisen. Daß P., von der LXX abweichend, dieses Verbum braucht, er mag es nun selbst gewählt, oder anders woher entlehnt haben, beweist uns, daß Er die Bedeutung des Erhaltens nicht im Sinne hatte; und wir werden besser thun, wenn wir entweder mit Flatt und A. übersetzen regem constitui te, oder es noch allgemeiner fassen: ich habe dich dazu hingestellt, oder bestellt. Die Erweisung der Macht Gottes wollen nun Einige darein setzen, daß Gott ihn erhalten habe, um einen Beweis nicht der Härte, sondern der Langmuth Gottes darin finden zu können. Aber nicht allein lehren Stellen wie Exod. XIV, 4. 17. deutlich genug, daß Mose an eine ganz andere Machterweisung gedacht habe, sondern auch für den Sinn des Apostels zeugt V. 18., so wie, was von V. 19. an folgt, daß er mit der alten jüdischen Ansicht hier durchgängig harmonire. Alle Versuche, dies hinweg zu bringen, werden sich als gezwungen und unhaltbar zeigen müssen, wo der Zusammenhang so deutlich das Wahre zeigt. — Was die Verbindung anlangt, welche P. durch γὰρ macht, so werden wir uns kaum entschließen, diese Part. mit Koppe und Ros. durch vicissim zu erklären, sondern vielmehr, ob wir gleich zugestehen müssen, daß die Stelle eigentlich nur den Gegensatz zu V. 15. bildet, und einen Ausspruch Gottes nach der entgegengesetzten Seite hin enthält, doch anzunehmen genöthigt werden, P. knüpfe sie auch an V. 16. an. Nun liegt in dem Gedanken οὐ τοῦ θλ. — θεοῦ der andere mit verborgen, daß, gegen wen Gott nicht gnädig sey, auch in keiner Weise Heil erwarten dürfe, und von diesem Gedanken giebt unser 17. V. einen Beleg mit einem Worte Gottes aus der Schrift.

V. 18. Folgerung aus V. 17. wie V. 16. aus V. 15. war, wodurch wir über Sinn und Absicht dessen, was er von Pharao sagt, vollkommen ins Klare gesetzt werden. Wem er will, dem ist er gnädig — denn so ist ἐλεεῖν wohl auch hier zu nehmen —; und wen er will, den verhärtet er. σκληρύνειν, eben das Wort, das in der Geschichte Pharao's wiederholt gebraucht wird, um anzuzeigen, daß Gott

dem Könige die Halsstarrigkeit beigebracht habe, welche er seinen Befehlen entgegensetzt; und diese Rücksicht auf jene Geschichte ist eben so Ursache, daß P. dieses Verbum wählte, als die Stelle aus Exod. XXXIII, 19. Ursache ist, daß er hier immer ἐλεεῖν gebraucht. Nun wird freilich kein recht passender Gegensatz von ἐλεεῖν und σκληρύνειν, wenn man nur auf die Worte sieht; aber theils wird dies entschuldigt, wenn man diesen Quell ihrer Anwendung betrachtet; theils bleibt in den Sachen der Gegensatz, denn wem Gott nicht gnädig ist, dessen Herz verhärtet er, weil er ihn strafen will, ganz nach der Vorstellungsart des hebr. Alterthums. Aber wenn auch dies nicht wäre, so würden wir doch dadurch nicht berechtigt werden, dem Verbum eine andere Bedeutung beizulegen, da die angegebene durch den Gebrauch im Exodus und im N. T. selbst (Hebr. III, 8. 13. Apg. XIX, 9.) vollständig gesichert ist, und überdies Vers 19. keine andere zuläßt. Was daher auch Carpzov, Semler, Cramer, Ernesti, u. A. für ihre Erklärung duriuscule tractare sagen mögen, vor dem Richtstuhle unbefangener Exegese wird sie keine Gnade finden können. Mag es also immer ein σκληρὸς λόγος bleiben, was hier P. sagt, mag der Philosoph oder Dogmatiker darüber urtheilen, was er wolle, daß Paulus das sage, was wir bisher darin gefunden haben, wird immer gleich sicher und unbezweifelt bleiben müssen.

V. 19. Dem Apostel konnte nicht verborgen bleiben, was für eine Folgerung aus dem zuletzt ausgesprochenen Satze, vornehmlich dessen zweiter Hälfte hervorging. Ist es Gott selbst, der den Menschen verhärtet oder verstockt, ist also Gott Ursache, daß der Mensch sich seinem Gebote nicht fügt, nicht glaube, in der Sünde fort beharrt, so ist der Mensch, dem dieses widerfährt, außer aller Schuld. Ist Gott allmächtig — und dies erkennt P. an —, so kann ihm Niemand widerstehen. Verhärtet also der allmächtige Gott die Herzen der Menschen — gleichviel ob Einzeler oder ganzer Nationen —, so sind diese zum Unglauben und Ungehorsam genöthigt, und würden selbst beim besten Willen nicht gehorsam seyn, noch sich bekehren

können, vielviel weniger, da sie nicht einmal einen bessern Willen haben können, indem ja gerade der Wille es ist, den Gott verhärtet. So sind sie willenlose Werkzeuge seiner Macht, ohne Rettung seinem Hasse Preis gegeben. Aber dann wird auch der menschliche Verstand sich der weitern Folgerung nicht entziehen können, daß, menschlich geredet, wie hier alles ist, eben dadurch Gott selbst sich seines Rechts begebe, ihnen zu zürnen, oder sie als Sünder zu behandeln, als die in willenloser Unterworfenheit hingehen müssen, wohin er sie führt. Die Unwiderlegbarkeit dieser Schlüsse konnte dem Apostel nicht verborgen bleiben; und doch verschweigen konnte er sie auch nicht, damit es nicht schiene, als habe er eine schwache Seite seiner Behauptungen geflissentlich zugedeckt. So läßt er seinen Gegner dieselben in den Worten unsers Verses vortragen. Daß er Gegners Worte beibringe, geht aus dem Anfang ἐρεῖς οὖν μοι deutlich hervor. In der ersten Frage ist μέμφεσθαι sehr passend, mit seiner Bedeutung des Unzufriedenseyns, der Vorwürfe; ἔτι aber, unserm „noch" entsprechend, deutet eben darauf hin, daß bei solchem Verfahren Gott sein ursprünglich ihm unweigerlich zukommendes Recht, dem Ungehorsamen zu zürnen, nicht mehr (οὐκέτι) besitze, sondern verloren habe. In der Auslassung des Subjekts ὁ θεός finden Einige, auch Tholuck, einen Ausdruck der Leidenschaftlichkeit; scheinen aber vergessen zu haben, daß auch im letztvorhergegangenen Satze dies Subjekt war, und daher hier nicht auszudrücken war. Nicht hier fehlt es, sondern dort, da V. 17. ἡ γραφὴ gestanden hatte. In der zweiten Frage ist das Perfekt ἀνθέστηκε ganz in der Ordnung, und es bedarf weder den Opt. des Aor. ἀντισταίη, dem ἄν nicht fehlen könnte, wie Tholuck, noch den Conj. ἀντιστῇ, den Grotius u. viele Andere wider den Sprachgebrauch begehren. τίς ἀνθέστηκε; heißt: wer widersteht? d. h. wer kann widerstehen? wie sich unsere Sprache so oft durch Einschiebung des Verbi Können helfen muß. Beide Fragen zusammen besagen genau, was hier vom Gegner gesagt werden mußte.

V. 20. Wir erwarten eine Widerlegung des Einwurfs,

eine Lösung des aufgestiegenen Zweifels an der Gerechtigkeit Gottes, die P. in ähnlichem Falle nie schuldig bleibt. Diesmal bleibt sie aus; die Antwort, die er gibt, enthält nichts weiter als eine Abfertigung des Fragenden dadurch, daß er ihm das Recht abspricht, solche Fragen aufzuwerfen. *Μενοῦνγε*, eine Verbindung dreier Partikeln, die dem griech. Sprachgebrauche meines Wissens ganz fremd ist; im N. T. kommt sie noch vor X, 18. Luk. XI, 28., und wird an beiden Stellen am Besten durch immo vero, nein vielmehr, übersetzt, was Beza und Semler auch an dieser thun. Dagegen Erasmus atqui; Böhme at; Morus itane vero? Keiner geradezu unrichtig; denn adversativ ist der Sinn ohne Zweifel; ein Grieche hätte vielleicht *ἀλλὰ μήν*, oder *τί δαί*; oder in heftigerer Rede *ἀλλὰ πρὸς θεῶν*, oder sonst *ἀλλὰ* mit einer Beschwörungsformel gebraucht; wir Deutsche setzen ein stark betontes Aber. — *ὦ ἄνθρωπε* (vgl. II, 1.), ist entweder verächtlich oder unwillig, wie unser: Mensch! *σὺ τίς εἶ ὁ κ. τ. λ.* Wer bist du, daß ꝛc. d. h. du bist so gar Nichts, daß es ein wahrer Frevel ist, dich gegen Gott aufzulehnen. *ὁ ἀνταποκρινόμενος.* Chrys. *ταῦτ' ἔστιν ὁ ἀντιλέγων, ὁ ἐναντιούμενος.* Beza, Grotius: responsare, der Letztere setzt hinzu: i. e. contra ea, quae deum facere vides, disputare. Vgl. Luk. XIV, 6., und aus dem A. T., von Böhme angeführt, Hiob XVI, 8. XXXII, 12. Es ist mehr als widersprechen; es liegt mit darin der Begriff des Sichauflehnens, mit den Verfügungen Gottes des Schöpfers und Gebieters sich nicht Begnügens. Der Zweck der Frage aber ist der, durch das Gefühl der eigenen Niedrigkeit im Gegensatz gegen die Majestät Gottes das aufgeregte Rechtsgefühl zum Schweigen zu bringen. Daß der Erfolg diesem Zwecke nicht entsprechen könne, indem die Hinweisung des Schwachen, der sich gedrückt glaubt, auf die Macht und Höhe dessen, welchem er dies Schuld gibt, das Gemüth nur zu erbittern pflegt, muß Jedem genügend bekannt seyn. Die folgende Frage soll dies Argument noch weiter ausführen. *μὴ ἐρεῖ ...* wird, d. h. soll oder darf das *πλάσμα* sprechen; mit dem Sinne:

es darf nicht. τὸ πλάσμα und ὁ πλάσας, das Gebilde und der Bildner; was V. 21. noch specieller bezeichnet wird. Hier mit Absicht allgemeinere Ausdrücke. Hinblick auf Stellen wie Jesai. XXIX, 16. XLV, 9. al. kann leicht Statt gefunden haben. τί με — οὕτως; übersetzen alle Ausleger: warum hast du mich so gemacht? und ich glaube richtig, schon weil vom πλάττειν die Rede ist; nur Grotius, Koppe, Rosenm., cur me sic tractasti, mit Bezug auf Matth. V, 44. Luk. XV, 19. Es fehlt aber hierzu an genügendem Grunde. Wie schon bemerkt, widerlegt hier P. nicht sowohl, als er vielmehr den Frager abweist, und als unberufen und unberechtigt zum Schweigen bringen will. Wir fragen zuerst, warum? Entweder weil er fühlt, es läßt sich keine genügende Lösung jenes Zweifels geben, und daher jedes Eindringenwollen in die Geheimnisse göttlicher Majestät für frevelhaften Vorwitz hält, oder, wie viel ältere und neuere Ausleger gemeint, mit Rücksicht auf die Gesinnung des Fragenden, dem es nicht so sehr um Erkenntniß der Wahrheit zu thun ist, als ums Rechthaben und um Widerlegung der Lehre des Apostels, so daß er hier nur zugestehe, was sein Sinn eigentlich gar nicht sey, nehmlich daß Gott so willkürlich mit den Menschen verfahre, um Trotz dem dennoch jedes anmaßende Urtheil zu bestrafen. Zu der letztern Ansicht halten sich natürlich alle die, welche in dem Abschnitte Vers 14 — 18. den Inhalt nicht anerkennen, welchen wir darin, wollend oder nicht wollend, angetroffen haben. Wir werden weniger davon halten können. Ein Urtheil über das von P. hier Vorgetragene in dogmatischer Hinsicht, ist nicht Sache des Auslegers, wohl aber in logischer; und daher kann ich einen Fehler nicht stillschweigend übergehen, der hier im Beweise liegt. Gegründet wird die Behauptung, daß der Mensch kein Recht sich zu beklagen habe, auf das Schöpferrecht Gottes, welches durch das Beispiel angedeutet wird, und zwar in völliger Allgemeinheit. Dieses Recht werde zugestanden, und, soviel sich auch dagegen möchte einwenden lassen, daß es in einer heiligen Ordnung dem Schöpfer möglich seyn solle, Geschöpfe zum Verderben zu erschaffen, als richtig

angenommen, Gott könne seine Schöpfungen bilden wie und wozu er wolle, gleichwie der Töpfer seinen Thon; so ist doch hier gar nicht die Rede von der ersten Bildung der Menschen, sondern von einer absichtlichen Verkehrung des im schon geschaffenen Menschen vorhandenen Willens für den Zweck, ihn zu verderben. Mag also auch das Gebilde nicht zum Bildner sagen können: warum hast du mich so gemacht? so hat es doch volles Recht zu ihm zu sagen: nachdem du mich einmal so gemacht hast, wie ich bin, mußt du mich meine Bestimmung erfüllen lassen, und darfst mich daran nicht hindern; denn damit zerstörtest du dein eigenes Werk, und handeltest ungerecht an mir, dem du eine Bestimmung gegeben, und Hoffnungen gemacht hattest, deren Verwirklichung du ohne meine Schuld verhinderteſt. Sey also die Regel so richtig als sie wolle, der gegebene Fall ist unter derselben nicht begriffen.

V. 21. enthält ein Beispiel, die Sache mehr zu erläutern, und durch eine Art von Induction zu beweisen. Man vergleicht Jer. XVIII, 6. Weish. XV, 7. u. a. St. Der Genit. τοῦ πηλοῦ kann an und für sich mit κεραμεὺς sowohl als mit ἐξουσίαν verbunden werden; aber während er mit jenem pleonastisch wäre, giebt er mit diesem verknüpft einen vollern Sinn, was daher anzunehmen ist. φύραμα, jede knetbare Masse, hier die des Thons, anderwärts die des Teigs (1. Kor. V, 6. Gal. V, 9.); ὃ μέν — ὃ δέ im Gebrauch der Spätern für τὸ μέν — τὸ δέ, s. Matth. gr. Gr. §. 289. — εἰς τιμήν, εἰς ἀτιμίαν, zu anständigem, zu unanständigem Gebrauch. Die Gefäße werden durch den Gebrauch als geehrt oder geschändet vorgestellt; vgl. 2. Tim. II, 20 f. Das Beispiel ist für die obige Regel sehr passend gewählt; die Anwendung der Regel auf den vorliegenden Fall wird dadurch nicht erleichtert.

V. 22. 23. Ein Vordersatz, im 22. V. noch ganz vollständig, im 23. schon nicht mehr, und V. 24. durch Einschiebung eines Relativsatzes unterbrochen, ohne wieder aufgenommen zu werden. Dorthin gehört die Frage über Ergänzung des Nachsatzes. Der Kern des Vordersatzes liegt in den Worten:

εἰ δὲ ὁ θεὸς ἤνεγκε σκεύη ὀργῆς. Die Part. δὲ ist Zeichen der fortschreitenden Rede, worin vielleicht auch eine Folgerung liegen sollte, nur daß die Weglassung des Nachsatzes darüber nichts entscheiden läßt. Die größte Zahl der Ausleger, über den ganzen Abschnitt in anderer Ansicht befangen, erkennen freilich δὲ als Zeichen, daß P. von jener Abfertigung des unberufenen Fragers zur Darstellung des wahren Standes der Dinge übergehe, und nun hier den Einwurf aus V. 19. wirklich löse, was ich darin nicht finden kann. — φέρειν hat die Bedeutung des Ertragens, Duldens; σκεύη ὀργῆς sind offenbar Menschen; aber unter dem Bilde von Gefäßen. Zwar bedeutet σκεῦος, wie das hebr. כְּלִי, nicht nur ein Gefäß, sondern auch ein jedes Geräth, für irgend einen Zweck zu gebrauchen, oder ein Werkzeug, daher denn auch P. selbst Apg. IX, 15. σκ. ἐκλογῆς genannt wird. Doch an unserer Stelle übt das Beispiel V. 21. noch so offenbar seinen Einfluß aus, daß man eben so Unrecht thun würde dem Worte die weitere Bedeutung: Geräth oder Werkzeug zu geben, als wenn man sich mit Einigen vorstellen wollte, es bedeutete an sich selbst eine Person. σκ. ὀργῆς ist also eigentlich ein Gefäß, um Zorn, und σκ. ἐλέους V. 23., um Erbarmung, oder Gnade, hineinzuthun; allgemeiner gefaßt, zum Zorn oder zur Gnade bestimmt. Die Bestimmung der ersteren wird durch den Beisatz κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν noch deutlicher bezeichnet. ἀπώλεια, Verderben, Untergang, ganz allgemein zu fassen. Höllenstrafen, wie Ch. Schmidt, Ern., darin finden, sind nicht ausgeschlossen; aber der Begriff umfaßt überhaupt alles das Unheil, was in diesem oder jenem Leben die σκ. ὀ. als solche trifft. καταρτίζειν erhält durch die Parallele προετοιμάζειν V. 23. die sichere Bedeutung: zubereiten, die es auch Hebr. XI, 3. besitzt. Bei den Worten aber κατηρτ. εἰς ἀπώλειαν mußte sich die Frage erheben, von wem dies geschehen wäre? Am nächsten lag, schon um der Parallele willen, der Gedanke: von Gott. Aber dies gab die Vorstellung, Gott selbst bestimme Menschen zum Verderben, und diese glaubte man nicht dulden zu können. Anerkannt wird

dieſelbe nur von den Prädeſtinatianern, und außerdem von Th. Schmidt, mit der Modification, daß Gott von den Hebräern oft als Urheber von Ereigniſſen dargeſtellt werde, welche er bloß vorhergeſehen und gelenkt habe; von Koppe, der die Vorſtellung als populär entſchuldigt, und wie es ſcheint von Ammon. Dagegen die meiſten übrigen Erklärer machen den Menſchen zum handelnden Subjekt, entweder ſo, daß es hinzugedacht werden müſſe, wobei die paſſ. Bedeutung bleibt, oder durch die Faſſung des Verbums als Medium. Keins von beiden kann als richtig angenommen werden, und Tholuck ſelbſt geſteht, daß dieſe Erklärungen zu ſehr das Gepräge ihres Urſprungs aus der Dogmatik an ſich tragen. Eben ſo wenig kann es gebilligt werden, das Partic. mit Grot., Limborch, Tholuck als ein bloßes Adj. Verbale anzunehmen, in der Bed. fertig. Daß die hebr. Sprache aus Mangel an ſolchen Adj. die Participia brauchen muß, bietet keinen Grund dar, daß die griech., bei welcher dieſer Mangel nicht Statt findet, es auch thun müſſe, und der Gegenſatz mit V. 23. ginge auch hier verloren. Von keinem dogmatiſchen Intereſſe getrieben, werden wir die natürlichſte Erklärung für die richtigſte annehmen. Demnach ſind die σκ. ὀργῆς von Gott ſelbſt zum Verderben beſtimmt, und in ſolche Beſchaffenheit verſetzt, daß ſie dem Verderben nicht entgehen können. Es duldete aber Gott dieſelben ἐν π. μακροθυμίᾳ, ſ. II, 4. Dieſe Langmuth kann nur darein geſetzt werden, daß Gott die zum Verderben beſtimmten Zorngefäße nicht ſogleich vernichtete, ſondern eine Zeitlang leben und ſich freuen ließ; nicht aber darin, daß er ihnen Zeit zur Beſſerung ließ, wenigſtens würde hierin ein Widerſpruch liegen gegen den in den Anfangsworten des Verſes offenbar ausgeſprochenen Zweck. Denn hier heißt es, Gott habe dies gethan θέλων — δυνατὸν αὐτοῦ, weil er wollte, d. h. um zu ꝛc. Zwar wollen Koppe, Stolz, Tholuck, das Particip in conceſſivem Sinne nehmen: obwohl Gott wollte ꝛc., wofür zu ſprechen ſcheint, daß der Wille, von dem hier die Rede iſt, und jene μακροθυμία einander nicht begründen, ſondern aufheben; doch glaube ich, dem Zuſammen-

hange gemäßer sey die Vorstellung, Gott habe in der Absicht, erst zu bestimmter Zeit ein recht auffallendes Beispiel seines richterlichen Zorns und seiner Macht geben zu wollen, die Offenbarung von beiden eine Zeitlang, und bis dahin aufgeschoben, wo die Sünde der zum Verderben Bestimmten ihr ganzes Maß erfüllt haben würde. Wenigstens die Geschichte Pharao's, auf die er eingestandenermaßen hier noch einmal zurückblickt, trägt wie sie von ihrem Erzähler, und von P. selbst, aufgefaßt wurde, ein solches Gepräge wirklich an sich. Die ὀργὴ ist aus I, 18. II, 5. bekannt, ἐνδείκνυσθαι s. III, 25. — Betrachten wir in Vers 23. zuerst das Einzele, so ist die δόξα Gottes, deren Größe (πλοῦτος s. II, 4.) er kund machen wollen, nicht allzu scharf zu bestimmen; sie umfaßt wahrscheinlich eben sowohl die göttliche Gnade, welche durch Befähigung der σκεύη ἐλέους zu Stande gebracht werden soll, als die Macht, welche sich in Durchführung des göttlichen Gnadenrathes erweist. ἐπὶ σκ. ἐλ. ist mit γνωρίσῃ zu verbinden; an ihnen will Gott seine δόξα kund machen, wie VIII, 18. εἰς ἡμᾶς stand, d. h. indem Gott ihnen seine Gnade zu genießen giebt, soll eben dadurch jene δ. sich erweisen und verherrlichen. προητοίμασεν wird von Einigen, z. B. Semler, Morus, Tholuck, vom bloßen Beschlusse Gottes, nach welchem er σκ. ἐλ. die δόξαν zugedacht habe, verstanden, auch Gen. XXIV, 14. Weish. IX, 8. Matth. XXV, 34. verglichen; und allerdings kann man sagen, daß diese δόξα doch nicht in der Wirklichkeit, sondern bloß im göttlichen Rathschlusse bestanden habe; allein der Begriff ist doch nicht der des Beschließens, sondern des Zubereitens, vorher Ausbildens, wo auch eine genauere Betrachtung der verglichenen Stellen lehren kann. Die δόξα, zu welcher er sie vorbereitet hat, ist uns aus den frühern Kapiteln schon bekannt. — Mit diesen Worten hört nun das, was zum Vordersatze gerechnet werden könnte, auf, und der Vers 24. eintretende Relativsatz reißt den Faden der Periode völlig durch. Daher ist es nun Zeit, über das Ganze dieser zwei Verse noch einen Ueberblick zu thun. Betrachten wir sie zuerst als einen Vordersatz, so ist die Frage, welches der Nachsatz

seyn soll? In dem, was nachfolgt, findet sich gar nichts, was man für den Inhalt desselben, nur in veränderter Form, wie dies bei Paulus öfter vorkommt, ansehen könnte. Das Gerathenste ist hier wohl in jedem Falle, aus dem, was dem Anfange der Periode unmittelbar voranging, einen Satz zu entlehnen, etwa: wer darf es tadeln? oder: so hat der Mensch kein Recht, sich darüber zu beschweren. Dies ist denn auch die Meinung der meisten Ausleger; Erasmus: quid vero sit, quod incusent? Beza: quis deum propterea possit injustitiae insimulare? Corn. a Lap. quid tum? oder: tu quis es, qui respondeas deo? und einstimmend Homberg, Ch. Schmidt; oder quid habes quod queri possis, und eben so Wolf, Cramer; Grotius: quid in eo iniqui (denkt übrigens beim 22. Vers an die Zerstörung durch die Römer); Koppe: τί ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; Rosenm.: οὐκ ἔχει ἐξουσίαν u. s. f. Auch Elsner ergänzte nonne potestatem habet? aber nach τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, wodurch die Nothwendigkeit eintritt εἰ δὲ θέλων für ἐὰν θέλῃ zu nehmen, oder wie dann gewöhnlich ist, zum Part. ἦν zu suppliren, was meines Erachtens durchaus unmöglich ist. Doch geschieht es von Mehreren; J. C. Schwarz (bei Wolf) nimmt εἰ — δυν. αὐτοῦ als Vordersatz, und ἤνεγκεν — ἀπώλειαν als Nachsatz, und zwar als Frage, um den Sinn zu erlangen: Wenn Gott — wollte, würde er dann wohl — getragen haben? Aber erstlich fehlt hier ἄν und jedes Zeichen einer Frage; und sodann ist der Sinn dem Zwecke des Apostels ganz entgegen. Dagegen Kohlreif (b. Wolf) und Heumann nehmen εἰ als Fragewort, und Letzterer giebt sich viele, aber vergebliche Mühe, aus dem Hebr. zu beweisen, daß dies εἰ, dessen Gebrauch als Fragewort im N. T. Niemand abläugnen kann, auch nonne bedeuten könne. Aus allen diesen Versuchen geht kein Gewinn hervor, und die erst angezeigte Auffassung wird sich schon durch ihre Einfachheit immer als die beste empfehlen. Blicken wir nun auf die einzelen Theile des Vordersatzes, so hängt im 22. Verse alles gut zusammen, aber mit V. 23. beginnt eine Schwierigkeit. So wie die Worte

dastehen, hat es den Anschein, als wolle P. ohne weitere Rücksicht Gottes bei der Duldung der σκεύη ὀργῆς vortragen, wo dem ἤνεγκεν der einzige Hauptsatz ist, auf den man ἵνα γνωρίσῃ beziehen kann. So die Calvinisten und Grotius. Grammatisch ist dies die richtigste Auffassung; man kann die gegen einwenden, wie dies von Tholuck geschehen ist, daß dann in beiden Versen allein von den Verworfenen die Rede seyn würde, während man doch nach dem Bisherigen auch eine Erwähnung der Erwählten erwarten müsse, um so mehr, als vom V. 24. an der Ap. ganz bei diesen stehen bleibt. Doch läßt sich darauf antworten: 1) daß eigentlich weder von Jenen noch von Diesen die Rede sey, sondern die Offenbarung der Macht und Herrlichkeit Gottes als der Endzweck der Behandlung Beider dargestellt werde; 2) daß auch den Erwählten eine starke Erwähnung geschehe, wenn P. behaupte, Gott habe die σκ. ὀργ. darum so lange geduldet, um sich an jenen recht herrlich zu erweisen, und daß der Hinblick auf die Geschichte Pharao's und der Errettung der Israeliten durch seinen Untergang dieser Betrachtung großen Vorschub leiste; 3) daß Uebergänge zu einem ganz andern Gegenstande durch Relativsätze der paulinischen Schreibart keineswegs fremd seyen. Wenn Andere, z. B. Ch. Schmidt, hier noch einmal εἰ θέλων ἦν supplirt, und dann ἵνα γνωρίσῃ für den Inf. γνωρίσαι gesetzt annehmen, so hat diese Deutung doch des Ungrammatischen und Gewaltsamen so viel, daß sie sich so wenig empfehlen kann, als die Behauptung Crameys, daß ἵνα wenn bedeute. Auch Tholucks Ansicht, P. habe eigentlich V. 23. so abfassen wollen: καὶ ἵνα γνωρίσῃ — ἐκάλεσεν ἡμᾶς, welches dann noch von εἰ abhangen würde, so würde erstlich die Wiederholung von εἰ dabei fast unentbehrlich gewesen, und sodann die Stellung des Zwecksatzes höchst auffallend seyn. Ohne daher bestimmt entscheiden zu wollen, scheint doch immer noch die erste Annahme den Vorzug zu verdienen. Die Auslassung der Part. καὶ in einigen Handschr. und zwei Versionen ist schwerlich mehr als ein Besserungsversuch.

V. 24. Die Erwähnung der σκεύη ἐλέους, und ihrer

Bestimmung zur Sache führt den Apostel von der angefangenen Materie ab, und auf den Gedanken, wie auf das προετοιμάζειν auch das καλεῖν erfolgt sey, wodurch zugleich eine Erklärung gegeben wird, wer jene σκ. eigentlich seyen, und wen die göttliche Veranstaltung angehe. Nach seiner Weise knüpft er dies durch das Relativ an; aber mehr auf den Sinn als auf das grammatische Genus achtend, setzt er nicht ἅ, nehml. ἐκείνη, sondern οὓς, da er mit Personen zu thun hat, und erklärt dies durch ἡμᾶς, was als Apposition zu fassen ist. Weder οὓς für οἵους anzunehmen, sehe ich Ursache, noch finde ich caussalen Zusammenhang, um es durch διὸ καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς zu erklären. Beides findet sich in Commentaren. Καὶ τοὺς ἐκάλεσε läßt uns die κλῆσις als eine Folge, oder wenigstens als etwas Nachfolgendes in Bezug auf das προετοιμάζειν erkennen, wodurch dies Letztere sich als ziemlich gleichbedeutend mit προορίζειν VIII, 30. zeigt. καλεῖν bezeichnet den an die jetzigen Christen ergangenen Ruf, dasjenige, was Gott gethan hat, um sie dahin zu führen, wozu er sie bestimmt hatte. Mit dem Verbum in Verbindung steht οὐ μόνον κ. τ. λ. er hat uns gerufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, worauf P. so gern und oft aufmerksam macht.

V. 25. 26. Der zuletzt ausgesprochene Gedanke von der Berufung nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden scheint dem Ap. noch weiterer Ausführung zu bedürfen, welche er nun dadurch unternimmt, daß er einige Stellen des A. T. citirt, welche ihm als Belege dieses Satzes gelten zu können scheinen. Die erste ist aus Hos. II, 25. aus dem Gedächtnisse citirt; denn die LXX, die ganz mit dem hebr. Texte übereinstimmt, hat Folgendes: ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην (Cod. Alex. hat ἐλεήσω τ. οὐκ ἠλεημένην), καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου, λαός μου εἶ σύ· καὶ αὐτὸς ἐρεῖ, Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ. Die Bezeichnungen οὐκ ἠγαπημένη und οὐ λαός μου beziehen sich auf die Namen לֹא רֻחָמָה und לֹא עַמִּי, welche der Prophet seinen Kindern, einer Tochter und einem Sohne, hatte geben müssen, um damit anzudeuten, wie Gott sich des

Volkes nicht mehr erbarmen, es nicht mehr als sein Volk erkennen wolle (I, 6. 9.). Die Rede ist in jener Stelle von den zehn Stämmen, denen der Prophet zuerst Gottes Ungnade androht, dann aber ihnen die Wiederkehr der göttlichen Huld verheißt. Paulus deutet die Worte von der Annahme der Heiden, ob wirklich in der Meinung, daß von dieser dort geredet werde, oder nur wegen Aehnlichkeit der Zustände, läßt sich kaum entscheiden; die Meinungen sind getheilt; die ältern Ausleger, überzeugt, der h. Geist könne ihm nichts Unrichtiges eingegeben haben, und selbst noch manche Neuere, nehmen die Worte des Propheten entweder eigentlich, oder vermöge eines mystischen Sinnes, als eine Verkündigung über die Heiden; neuere lieber in der andern Art. Mir ist wahrscheinlich, daß P. nach Art der Zeit, der er angehört, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang die Worte in allem Ernste auf die Heiden beziehe. V. 26. ist wörtlich nach der LXX, die hier ebenfalls mit dem hebr. Original übereinstimmt, aus Hos. I, 10. entlehnt, und das auch dort befindliche καὶ zur Verbindung beider Stellen beibehalten worden. Die Trennung der Partikel durch ein Kolon, welche einige Ausleger veranstalten, um sie dem Ap. selbst beizulegen, hat nichts für sich. Der Sinn ist wie in der ersten Stelle.

V. 27. 28. Ein Citat aus Jesaias X, 22 f., ziemlich nach der LXX wiedergegeben. Ueber κράζειν s. VIII, 15. ὑπὲρ ist hier, wie manchmal, gleich περί. Die erste Hälfte, oder V. 27., stimmt mit dem hebr. Texte überein; nach κατάλειμμα steht im Cod. Rom. noch αὐτῶν, was Cod. Alex. nicht hat. ἐὰν ist concessiv zu fassen. Für σωθήσεται steht im Original יָשׁוּב, wird zurückkehren; Gesenius: „Wäre auch dein Volk, o Israel, wie Sand am Meer, nur der Rest davon bekehrt sich.“ Diese Worte sind es auch vornehmlich, welche den Apostel zur Anführung der Stelle bewegen mußten. Was nehmlich dort gesagt wird, so groß auch die Menge Israels seyn möge, so werde doch nur ein kleiner Rest des Volks errettet werden, darin findet er eine Vorausverkündigung dessen, was jetzt vor Augen lag, nehmlich daß nur Wenige

aus Israel sich zu Christo wendeten, und in ihm des Heils theilhaftig wurden; die Uebrigen alle im Unglauben verharrten, und dadurch dem Untergang entgegen gingen. So daß, wenn die Stelle aus Hoseas den Heiden Trost gebracht, diese dagegen den Juden ihr Verhängniß ankündigt, und die Judenchristen belehrt, wie sie zuviel erwarten, wenn sie meinen, ganz Israel habe das Heil zu hoffen, das doch Gott nur dem κατάλειμμα verkündigt habe. — Auch mit der zweiten Hälfte haben sich alte und neue Ausleger viel Mühe gegeben, um die mit dem Urtext gar nicht übereinstimmende Uebersetzung der LXX, welche P. wiedergiebt, mit jenem in Harmonie zu bringen, oder sonst zu deuten. Ich gestehe, daß mir diese Mühe unnöthig scheint. Falsch übersetzt ist die Stelle in jedem Falle, und giebt eben deßhalb keinen guten Sinn, warum da viel daran deuten? Und wenn man es will, so ist nicht hier der Ort, wo sie citirt wird, sondern an ihrem eigenen Platze, nehmlich wenn Jesaias erklärt wird. Daher will ich kurz seyn. Im Hebr. steht: כִּלָּיוֹן חָרוּץ שֹׁטֵף צָדָקָה, was Gesenius so übersetzt: die Zerstörung ist beschlossen, sie bringt zerstörend Gerechtigkeit, s. seinen Commentar S. 402. Davon steht nun in der gr. Uebersetzung gar nichts; denn in dieser muß man κύριος als Subjekt nehmen, und zu den Participien ἐστὶ supplíren, um einen Sinn herauszubringen. Nun zeigt Tholuck, daß λόγος wahrscheinlich Beschluß bedeuten solle, da כלה, wovon כִּלָּיוֹן, auch beschließen heiße; חרץ bedeute auch beschleunigen, und daraus sey συντέμνων durch eine der LXX nicht ungewöhnliche Vertauschung des Passivs mit dem Aktiv entstanden, und bedeute eben dies. συντελῶν freilich habe gar nichts Entsprechendes; scheine aber den Begriff von כִּלָּיוֹן, der durch λόγος nicht ganz ausgedrückt werde, mehr erschöpfen zu sollen. שֹׁטֵף sey entweder unübersetzt, oder durch die beiden Participia mit ausgedrückt. Immer bleibt aber Wahrscheinlichkeit, daß die Alex. Uebersetzer, weil sie die Stelle gar nicht verstanden, nur Wörter hingestellt, deren Sinn ihnen selbst vielleicht nicht klar gewesen; und wie P. die Stelle verstanden habe,

um sie hier noch weiter anzuführen, bleibt ganz ungewiß. Der Rest lautet im Hebr.: כִּי כָלָה וְנֶחֱרָצָה אֲדֹנָי יְהוִה צְבָאוֹת עֹשָׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ, Gesen.: denn Vertilgung und Strafgericht übt der Herr, Jehova der Heerschaaren, im ganzen Lande. LXX: ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ θεὸς Κύριος τῶν δυνάμεων ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ. Daß P. in den Worten Etwas gefunden haben müsse, was seine Behauptung, nicht ganz Israel, sondern nur ein Theil, werde zum Genuß des messianischen Heiles kommen, bestätigt, leidet wohl keinen Zweifel. Daher die Erklärungen von Beza: significatur deum omnino constituisse ad extremam paucitatem populum ingratum redigere, Corn. a Lap.: deus numerum fidelium ex Israel brevem h. e. exiguum faciet, wenigstens seinen Sinn richtiger treffen, als die von Chrys., nach dessen Meinung der kurze, umwegslose Weg zum Heil durchs Evangelium dem langen und beschwerlichen durchs Gesetz entgegengestellt werden soll.

V. 29. Die letzte Schriftstelle ist aus Jesaias I, 9. wörtlich nach der LXX, und wenig verschieden vom hebr. Texte. Warum προείρηκε nicht bedeuten soll: er hat vorher, sondern bloß: er hat weiter oben, an einer frühern Stelle, gesagt, da doch ohne Zweifel auch diese Stelle vom Ap. als Weissagung auf die messian. Zeit gedeutet würde, sehe ich nicht ein. σπέρμα steht für שָׂרִיד. Uebrigens, der Sinn der Stelle ist leicht und klar. Die Schuld des Volkes ist so groß, daß es ein besseres Loos als Sodom und Gomorra nicht erwarten darf, d. h. als völlige Vernichtung; Jehova's Güte allein ist Ursach, daß wenigstens ein kleiner Rest diesem Schicksale entgeht, und gerettet wird. Die Anwendung auf den vorliegenden Fall macht sich von selbst.

V. 30. Alles, was P. seit V. 24. vorgetragen, war, genau genommen, wenn auch nicht gerade fremdartig, doch immer eine Abschweifung; die mit V. 14. begonnene Materie, nehmlich die Untersuchung über das Recht Gottes, Israel zu verwerfen, und an seiner Statt die Heiden anzunehmen, war verlassen, ohne daß eine bestimmte neue aufgenommen gewesen

gestellt worden ist. Namentlich gilt dies von der griech. Heidenwelt, welche P. kannte, in welcher nie ein sittliches Streben als Zweck gegolten hatte, wenn man von den Bestrebungen einzeler Philosophen, die Paulus als Ausnahmen gar nichts angehen, absieht. So daß er mit vollem Rechte sie bezeichnet, als τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην; und hier bleibt das Wort ganz unbestimmt. Dagegen im Hauptsatze selbst muß er die Bestimmung hinzufügen, was für eine δικ. dies gewesen sey, nehmlich die ἐκ πίστεως, von der er in den ersten Kapiteln gesprochen hat. δὲ bedeutet hier wirklich aber; obwohl nehmlich der Beisatz erläuternd und bestimmend ist, so wird doch diese δικ. jeder andern entgegengesetzt.

V. 31. Was sich mit Israel zugetragen, wird etwas sonderbar ausgedrückt. Das Faktum kennen wir, und sind im Stande, es so zu betrachten, wie es P. ansah. Israel hatte wirklich nach δικαιοσύνη gestrebt, wiefern im Geiste des Judenthums ein solches Streben begründet war, denn was Einzele gewollt und gethan, geht P. hier nichts an, wo nur die Gesammtheit betrachtet wird. Es hatte sein Gesetz als den Weg betrachtet, der es zur δικ. führen könnte (als einen νόμον δικαιοσύνης), und in diesem Vertrauen dasselbe zu beobachten gestrebt; dadurch aber war es in den Irrthum gefallen, daß es die im A. T. gegebenen Andeutungen, wie nur der Glaube zur δικ. führe, übersehend, als ihm der neue und wahre Weg zum Heil dargeboten wurde, an seinem Gesetze als dem rechten Wege festhielt, jenen einzuschlagen sich weigerte, und so des Heils verlustig ging. Dieses Ereigniß nun zu bezeichnen, ist unläugbar des Apostels Zweck, und zwar so, daß eines Theils hier wie Vers 30. das Auffallende hervortrete, daß nehmlich Israel gesucht und nicht gefunden, andern Theils die Ursache dieser Erscheinung noch unberührt bleibe, die er V. 32. erst anzeigen will. Hier muß also διώκειν νόμον δικαιοσύνης dasjenige bezeichnen, was vom Volke gethan worden war. Er hätte sagen können, νόμῳ διώκειν δικαιοσύνην, dadurch würde er aber die Andeutung der Ursache seiner Verwerfung schon ausgedrückt, also sich selbst geschadet haben. Wenn er

aber sagte διώκειν νόμον, so konnte dies sowohl bedeuten: ein Gesetz zu erlangen suchen, als auch dem Gesetze nachzuleben bemüht seyn, und außer der Uebereinstimmung der Ausdrücke mit V. 30. wurde noch eine gewisse Ambiguität gewonnen, die hier, wo Paradoxe vorgetragen wurden, nicht unwillkommen seyn konnte. νόμος δικαιοσύνης ferner bezeichnet einen νόμος, welcher δικ. zuwege bringt, legem efficatricem justitiae, wie es Morus richtig ausdrückt. Hätte nun P. geschrieben διώκων τὸν νόμον ὡς νόμον δικαιοσύνης, so wäre der sehr klare und passende Sinn gewesen, Israel habe das mos. Gesetz zu behaupten gesucht, als ein solches, welches δικ. wirke, d. h. in der Meinung, daß es dieses thue. Eben dies aber scheint er hier zu meinen, nur daß er aus einem Streben nach Kürze und zugleich nach Paradoxie die Ausdrücke abgekürzt hat, so daß seine Worte nur bedeuten: Israel suchte nach einem Gesetze, welches δικ. bewirken möchte. Es wird daher nicht nöthig seyn, νόμος in weiterm Sinne zu fassen, wie z. B. Grotius es als via hat verstehen wollen. Sagt er nun weiter: εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε, so bedeutet φθάνειν ohne Zweifel wohin gelangen, als an das Ziel, zu welchem man hingewollt; vgl. 2. Kor. X, 14. Phil. III, 16., wie im Griechischen. Aber sein Gedanke kann von Dreien Eins umfassen, entweder: das mosaische Gesetz ist ihm ein ν. δικ. nicht geworden, oder: es ist zum wahren νόμος δικαιοσύνης, nehmlich dem νόμος πίστεως (III, 27.) nicht hingelangt; sich aufhaltend bei jenem νόμος τῶν ἔργων hat es den Weg zu diesem nicht gefunden; oder endlich ganz allgemein: während es in seinem Gesetze einen ν. δικ. suchte, hat es das, was es suchte, nicht gefunden. Die Betrachtung, daß eines Theils der ἔργα und πίστις erst im folg. Verse Erwähnung geschieht, daß andern Theils der Gegensatz gegen V. 30. besser wird, wenn man den Gedanken allgemeiner macht, bestimmt mich, die letztere Annahme für die richtigere zu halten. Dann sagt P. in diesen zwei Versen: Die Heiden suchten keine δικ., und haben sie gefunden; Israel suchte sie in seinem Gesetz, und ist ihrer nicht theilhaftig geworden. Mehr oder

minder stimmen die vornehmsten fremden Erklärungen hiermit überein. Hier noch die wichtigsten: Chrysost. findet diesen Sinn: Israel, durchs Gesetz δικαιοσύνη suchend, hat selbst diese, die geringere, nicht gefunden, wie viel weniger die höhere, die aus dem Glauben kommt! und ähnlich Beza. Es findet aber hier keine solche Vergleichung der Einen und der Andern Statt. Erasmus: dum justitiae legem secundum carnem sectatur ac mordicus tenet, ad veram justitiae legem non pervenit, videlicet excidens a Christo. Chr. Schmidt: consequendae sanctitatis caussa (hier ist δικαιοσύνη falsch gefaßt) legem sectati — ad legem, quae sanctos eos redderet, non pervenerunt. Koppe: Judaei Moss. legum, quarum usu studioque δικαιοσύνης compotes necessario futuri sibi videbantur, tenacissimi, ad eam religionem, quae vere affert δικ., non accedunt. Aehnlich Rosenmüller, Flatt. Nur Einige Ausleger haben geglaubt hier eine Hypallage annehmen zu müssen, daß nehmlich P. anstatt δικαιοσύνη νόμου geschrieben habe νόμ. δικ. So Clericus, Turr., Flacius, Glassius, Fessel, Bengel, Heumann; ohne alle Noth, da eine andere Erklärung gefunden werden konnte; ob, auch wenn das nicht der Fall wäre, man doch Etwas der Art annehmen dürfe, mag dahin gestellt bleiben. Tholuck ist hier sehr dürftig.

V. 32. Διὰ τί; fragt Paulus im Namen seines Lesers, um nun selbst die Ursache anzugeben, warum Israel οὐκ ἔφθασεν εἰς νόμον δικαιοσύνης; nehmlich ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως sc. ἐδιώξαν νόμον δικ. oder auch nur δικαιοσύνην; weil sie nicht durch den Glauben (ἐκ πίστεως bedarf keiner Erklärung mehr) die δικ. zu erlangen gestrebt haben, als welcher der einzige Weg sie zu finden ist. ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου, durch Gesetzwerke, durch Erfüllung der Vorschriften der mosaischen Gesetzgebung. Die Partikel ὡς, welche hier dabei steht, wird von den Auslegern verschieden übersetzt, ohne eine Erklärung beizufügen; von Andern stillschweigend übergangen; noch Andere sagen offen: redundat, z. B. Flacius, Glassius, Koppe; Heumann nennt sie einen „zierlichen Zusatz,

dergleichen sogenannte Flick-Wörterchen die griechische Sprache nicht wenige hat.“ Endlich Calov, Wolf, Semler, Tholuck, Klee, betrachten es als in Caph veritatis, was ich mit aller Anstrengung nicht finden kann. Daher scheint es mir noch immer zweckmäßiger, die Erklärung aus dem bekannten griech. Gebrauche der Partikel herzuleiten, nach welchem sie dazu dient, einen Gedanken als in fremder Seele ruhend darzustellen. P. hätte schreiben können: ὡς ϕθησάμενοι ἐκ νόμ. δικ. ἐξ ἔργων νόμου, d. h. sie haben ν. δ. verfolgt, nicht durch den Glauben, sondern in der Meinung, durch Gesetzwerke dahin zu gelangen. Daher konnte auch das erste Glied die Partikel nicht erhalten, weil hier nicht von ihrer Vorstellung, sondern von dem Wirklichen die Rede ist, was sie versäumt hatten. — Die Ursache, warum es mit ihnen so gekommen ist, wird in den Worten ausgesprochen προσέκοψαν τῷ προσκόμματος; sie haben sich an den Stein des Anstoßens gestoßen. Daß darunter Christus gemeint sey, liegt am Tage; der Ursprung dieser Benennung liegt in der Schriftstelle Vers 33.; der Sinn des Bildes aber muß dieser seyn: anstatt durch den Glauben an ihn ihr Heil zu finden, haben sie sich an ihm gestoßen, und sind gefallen. So war es in der That, wie die Geschichte lehrt. Verblendet von falschen Erwartungen, von Selbstsucht und Haß, hatten sie zum Anschließen an ihn nicht kommen können; sein Kreuzestod, in welchem der Welt ihr Heil erworben worden, diente ihnen bloß zum Falle, indem er eben der Punkt war, über welchen ein ächt jüdisches Gemüth mit seiner Messiaseinbildung und seinem Gerechtigkeitsdünkel nicht hinaus konnte.

V. 33. Paulus belegt wieder, was er so eben gesagt hat, aus dem A. T., und zwar so, daß er zwei Stellen Jes. XXVIII, 16. und VIII, 14. in Verbindung bringt, um, was in der einen für seinen Zweck nicht paßt, aus der andern zu entlehnen. Er scheint auch hier aus dem Gedächtnisse zu zitiren, wenigstens stimmt seine Anführung weder mit dem Urtext noch mit der LXX ganz genau zusammen. Alles dasjenige, was zur Auslegung der hebr. Stellen gehört, ist hier wegzulassen;

auch die Untersuchung, ob sie ursprünglich messianisch seyen oder nicht, die z. B. Tholuck sehr ausführlich giebt, gehört nicht hierher; daß sie mir in ihrem Zusammenhange nicht so erscheine, bekenne ich, aber daß P. sie dafür gehalten habe, glaube ich allerdings, und würde es auch dann glauben, wenn keine Zeugnisse verhanden wären, daß die Rabbinen eben so gethan. Die Hauptstelle aus K. XXVIII. lautet in der LXX so: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ (diese zwei Worte fehlen im cod. Vat.) οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Die letzten Worte stimmen nicht mit dem hebräischen Texte, aber dies hat auf die paulinische Anführung keinen Einfluß. Die Prädikate von λίθος ließ nun P. weg, und gab dafür andere aus der zweiten Stelle, wo λίθον πρόσκομμα, und πέτρας πτῶμα vorkommen. Es ist aber λ. προσκόμματος offenbar ein Stein, an welchen man sich stoßen kann oder soll. σκάνδαλον, hebr. מִכְשׁוֹל, Levit. XIX, 14., wo auch LXX. σκ. hat, und Jes. VIII, 14., wo πτῶμα steht; alles was dazu dient, daß der Andere fallen soll. Also πέτρα σκανδάλου ein Fels, an oder über welchen Jemand fallen soll. Demnach wird Christus hier als Ursache oder Veranlassung des Fallens für Israel dargestellt. καὶ in den folgenden Worten wird durch die von P. eingeschobenen Prädikate adversativ, was es ursprünglich nicht war. πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ ist wieder, sich verlassen, sein Vertrauen auf ihn setzen. καταισχύνεσθαι, zu Schanden werden, in seiner Hoffnung, seinem Vertrauen, getäuscht werden. Eine unmittelbare Beziehung des letzten Satzes auf das Schicksal der Juden findet nicht Statt, sondern es könnte erst durch eine Folgerung eine herausgebracht werden, etwa diese: Hätten also die Juden, anstatt sich an ihm zu stoßen, ihr Vertrauen auf ihn gesetzt, so würden sie nicht verworfen worden seyn, sondern Heil in ihm gefunden haben.

Zehntes Kapitel.

V. 1. Am Schlusse des vorigen Kapitels hat der Apostel, nachdem er im vorhergehenden Abschnitte das Majestätsrecht Gottes, zum Heil anzunehmen, oder davon auszuschließen, wen er wolle, durchgeführt hatte, eine bestimmte Erklärung abgegeben, was die eigentliche Ursache von Israels Verwerfung sey, V. 31. 32. Ueber eben diesen Gegenstand, der, in der Erfahrung vorliegend, dennoch bei Judenchristen starken Anstoß erregen mußte, will er sich hier noch weiter erklären. Aber ehe er dazu kommen kann, fühlt er sich gedrungen, die Gefühle seines Innern über dieses Unglück seines Volks noch einmal zu ergießen. Dazu drängt ihn eines Theils dieses Gefühl selbst, in dessen Natur es liegt, sich aussprechen zu müssen, andern Theils die Verhältnisse, in denen er als Heidenapostel und Gegenstand ihrer Verfolgung zu seinen Stammgenossen stand, und endlich wohl auch die Besorgniß, daß bei seinen Freunden und Anhängern selbst Erklärungen, wie die letzten und folgenden, den Eindruck machen könnten, als spreche aus ihm mehr Haß und Parteisucht, als Liebe zur Wahrheit und reine Ueberzeugung. Mit bewundernswerther Zartheit und Milde behandelt er daher nun diesen undankbaren Stoff, und ohne daß er der Wahrheit das Kleinste vergäbe, sucht er doch selbst ihre schwere Verschuldung mehr zu entschuldigen als anzuklagen. — Die Ἀδελφοί, die er hier anredet, sind natürlich die römischen

Christen; vielleicht vornehmlich, gewiß aber nicht ausschließlich die gewesenen Juden unter ihnen. *Εὐδοκία.* Das Verbum *εὐδοκεῖν*, eig. etwas gut finden, bedeutet überhaupt wollen, bei sich selbst beschließen, und zwar aus freiem Antriebe, weil man es so gut findet, XV, 26 f. 1 Kor. I, 21. Gal. I, 15. al., aber auch wünschen, oder nach Etwas begehren 2. Kor. V, 8. 1. Makk. VI, 23. Demnach kann *εὐδοκία* sowohl Wohlgefallen, Willen und Beschluß (Matth. XI, 26. Eph. I, 5. 9.), als auch Wunsch bedeuten; für die Bed. Wohlwollen, animi propensio (Beza, S. Schmidt, Turretin, Semler,), benevolentia (Grotius, Ch. Schmidt, Morus), fehlen mir wenigstens die Belege. Auch, während die Bedeutung: Wille, hier gar nicht paßt, scheint die des Wunsches durch die folgende *δεήσις*, d. h. Ausdruck des Wunsches im Gebet, beinahe gefordert zu werden. Schon Theodoret erklärte es daher durch *ἐπιθυμία*, und in seinen Fußtapfen sind Heumann, Cramer, Böhme, Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, geblieben, während Corn. a Lap. (propensus animi affectus et vehemens desiderium) und Wolf beide Erklärungen verbinden wollten. Demnächst hat die Lesart *ὑπὲρ αὐτῶν* statt *ὑπ. τοῦ Ἰσραὴλ* starke Auktorität für sich, ohne daß ihre Aufnahme im Sinne das Geringste änderte, so wie es gleichgültig ist, ob *ἐστὶν* ächt ist oder nicht, denn wenn es P. nicht geschrieben hat, so müssen wir es doch hinzudenken. *εἰς σωτηρίαν* soll den Zweck andeuten, auf dessen Erreichung sein Wünschen und Flehen gerichtet war. So lehrt uns der Ap., es sey nicht ihr Verderben, das er wünsche, und um das er flehe, sondern ihre Errettung, ihre Gelangung aus ihrem jetzigen Zustande des Unheils in einen Stand des Heils. Die Part. *μέν*, mit der die Rede eintritt, ist von den Auslegern nicht beachtet worden, und der einzige, der es thut, erklärt uns, sie bedeute hier nichts, wie an vielen andern Stellen, irrt aber hierin ohne Zweifel. Zwar entspricht diesem Satze kein anderer mit *δέ*, folgt auch im ganzen Kapitel kein Satz mehr, der mit einiger Sicherheit auf diesen hier bezogen werden möchte; aber es scheint, als habe er den Gegensatz absichtlich unterdrückt,

der so gedacht werden kann: Mein Wünschen und Flehen zwar ist auf ihr Heil gerichtet, aber Gott hat es anders beschlossen; oder auch, mit besonderer Beziehung auf V. 16.: Aber Israel hat durch seinen Ungehorsam sich um sein Heil gebracht.

V. 2. Eine Gemüthsstellung wie die so eben angegebene mußte auf einem Grunde ruhen; Paulus zeigt uns diesen Grund bei den Juden selbst. *Μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς*; wir würden sagen: ich muß ihnen ja das Zeugniß geben. *μαρτ. τινι* zu Jemands Gunsten zeugen; Ch. Schmidt, Koppe *) geben dem Verbum die Bedeutung des Lobens, mit Bezugnahme auf Luk. IV, 22. Joh. III, 26. Klag. II, 13. Aber, möchte man sich auch an der ersten Stelle diese Bedeutung gefallen lassen, hier ist sie weder nothwendig noch auch passend. *ὅτι ζῆλον — ἔχουσι.* *ζῆλος* ist eine Bezeichnung heftigen, leidenschaftlichen Strebens überhaupt, gleichviel ob des Hasses oder der Liebe. Zorn und Grimm ist es Apg. V, 17. VIII, 45. Gal. V, 20.; der göttliche Zorn Hebr. X, 27.; 2. Kor. VII, 11. kann man ungewiß bleiben, ob man wegen des vorhergehenden *ἐπιπόθησις* an eine Regung der Liebe, oder wegen *ἐκδίκησις* des Zornes denken soll; dagegen V. 7. ist *ὁ ζῆλος ὑπὲρ ἐμοῦ* ohne Zweifel ein Eifer der Liebe, ein Bestreben seinen Beifall wieder zu erlangen. *ζῆλος θεοῦ* steht noch einmal 2. Kor. XI, 2., wo die Worte *ζηλῶ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ* zwar unläugbar von der eifersüchtigen Fürsorge zu verstehen sind, mit welcher er die Gemeine hüte, daß sie nicht dem Manne untreu werde, dem er sie verlobt hat, und als reine Jungfrau zuführen will; aber der Genit. *θεοῦ* läßt dort verschiedene Deutungen zu, daher die Stelle uns nichts für die Auslegung der vorliegenden helfen kann. Wohl aber die Geschichte des Volks führt zur richtigen Erklärung. Wir wissen, wie dasselbe seit den Zeiten des Exils sich allen Ernstes zu Jehova hingewendet, wie es in der Folge für seine Verehrung und sein Gesetz Kampf und Tod nicht gescheut hatte, und lernen aus dem Hasse, welchen Jesus selbst und seine Kirche zu er-

*) Nicht Beza und Grotius, wie Tholuck angiebt.

fahren hatte, wie hoch das Gesetz in seiner Achtung stand, und mit wie großem und beharrlichem Eifer es die verfolgte, welche demselben Abbruch zu thun schienen. War nun auch der Antrieb, welchen die einzelen Individuen dazu hatten, nicht immer der lauterste, so erkennt man doch selbst aus der Maske der Heuchelei den Sinn und die Richtung des Volkes; denn das Wesen der Heuchelei besteht ja darin, sich in diejenige Form zu kleiden, welche eben gilt, und zum Zwecke führt. Dies eifersüchtige Festhalten am Gesetze nun, und dies argwöhnische Hüten vor jeder feindseligen Berührung konnte P. mit Recht ζῆλος nennen; und wiefern in ihrer Ansicht das, was sie für Erhaltung des Gesetzes thaten, für Gott geschah, Gott also, und Gottes Ehre, Zweck ihrer Eifersucht war, auch ζῆλος θεοῦ, Eifer um Gott oder für Gott; und in dieser Ansicht wird uns bestärken, daß wir die Ausdrücke ζηλωταὶ τοῦ νόμου (Apg. XXI, 20.), τῶν πατρικῶν παραδόσεων (Gal. I, 14.), und auch ζηλωτὴς τοῦ θεοῦ, καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον (Apg. XXII, 3.), gerade so angewendet finden, auch Joh. II, 17. ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου. So daher die meisten Ausleger; etwas zu unbestimmt Beza: Zelum dei, i. e. qui ad veri dei gloriam feratur; matt Grotius und Semler: studium quoddam erga deum; die Sache richtiger als den Begriff bestimmend Balduin, S. Schmidt, u. alle Folgenden: talis affectus, qui pro cultu divino pugnat. Dagegen völlig verfehlt Schöttgens Meinung, der den Genit. θεοῦ als bloßen Hebraismus zur Bezeichnung der Größe dieses ζῆλος ansah. Wiefern aber selbst ein irriger, d. h. auf einem Irrthume ruhender Eifer an sich selbst löblich und zehnmal mehr werth als Kaltsinn und Verachtung ist, konnte P. dies mit Recht an ihnen loben, und einen Grund darin finden, ihnen Heil zu wünschen; denn wenn es nur auf den Eifer ankam, so gebührt ihnen dies. Aber freilich muß er gestehen, sie haben diesen Eifer οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, nicht nach Erkenntniß; also nicht so, daß sie dabei vom Irrthume frei wären; sie haben zwar einen Eifer für Gott und Gottes Sache, und das ist zu loben; aber einen falsch ver-

standenen, und dies ist Ursach, daß sie nicht zur Heil gelangen. Dies ist nun weiter zu erläutern, und wird so erläutert, daß die Rede zugleich in das einlenkt, was aus dem vorigen Kap. auseinander zu setzen übrig geblieben war.

V. 3. Der Hauptsatz τῇ δικ. τ. θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν enthält ohne Bild das Nehmliche, was oben IX, 32. unter dem Bilde des Anstoßens an den λίθος τοῦ προσκόμματος dargestellt wurde. Daß der aor. pass. ὑπετάγησαν eine reflexive Bedeutung habe, ist gar nicht zu läugnen; eben so das fut. 2. ὑποταγήσεται 1. Kor. XV, 28. Das Tempus übrigens begreift sich leicht, wenn man bedenkt, daß er auch hier sein Volk nicht in seinen einzelen Gliedern, sondern als Ganzes betrachtet; und als solches hatte es die δικ. θεοῦ bereits verschmäht. Unter dieser verstehen natürlich sämmtliche Ausleger wieder, was sie bei I, 17. verstanden haben, und ein Gleiches wird auch von uns geschehen müssen. Wenn P. sagt, die Juden haben sich ihr nicht unterworfen, so ist der Ausdruck prägnant, und hat den Sinn: Obwohl sie ihnen von Gott angeboten worden war, und obwohl es ihnen als Geschöpfen und Unterthanen Gottes zugekommen wäre, sich der göttlichen Anordnung, welche durch den Glauben die δικαιοσύνη gewinnen heißt, zu fügen, haben sie sie doch nicht angenommen. Was war die Ursache? Paulus zeigt eine doppelte, eine positive und eine negative. Die negative in den Worten ἀγνοοῦντες τὴν τ. θεοῦ δικαιοσύνην, weil sie diese δ. nicht kannten. Auch hier ist unter derselben nichts anders als im Hauptsatze zu verstehen, und ohne Noth will Flatt hier an Gottes Heiligkeit gedacht wissen. Wenn er aber sagt, sie kannten dieselbe nicht, so ist seine innere Meinung keineswegs, daß sie ihnen völlig unbekannt gewesen; er sagt selbst V. 18. ff. das Gegentheil, und wußte sehr wohl, daß ihre Unbekanntschaft eine freiwillige und verschuldete war; aber hier ist es ihm darum zu thun, ihre Schuld von der mildesten Seite darzustellen, und mehr wie ein Nichtwissen als wie ein Nichtwollen erscheinen zu lassen (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν); darum wählt er den Ausdruck ἀγνοεῖν, bei welchem die Sache un-

gestellt worden ist. Namentlich gilt dies von der griech. Heidenwelt, welche P. kannte, in welcher nie ein sittliches Streben als Zweck gegolten hatte, wenn man von den Bestrebungen einzeler Philosophen, die Paulus als Ausnahmen gar nichts angehen, absieht. So daß er mit vollem Rechte sie bezeichnet, als τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην; und hier bleibt das Wort ganz unbestimmt. Dagegen im Hauptsatze selbst muß er die Bestimmung hinzufügen, was für eine δικ. dies gewesen sey, nehmlich die ἐκ πίστεως, von der er in den ersten Kapiteln gesprochen hat. δὲ bedeutet hier wirklich aber; obwohl nehmlich der Beisatz erläuternd und bestimmend ist, so wird doch diese δικ. jeder andern entgegengesetzt.

V. 31. Was sich mit Israel zugetragen, wird etwas sonderbar ausgedrückt. Das Faktum kennen wir, und sind im Stande, es so zu betrachten, wie es P. ansah. Israel hatte wirklich nach δικαιοσύνη gestrebt, wiefern im Geiste des Judenthums ein solches Streben begründet war, denn was Einzele gewollt und gethan, geht P. hier nichts an, wo nur die Gesammtheit betrachtet wird. Es hatte sein Gesetz als den Weg betrachtet, der es zur δικ. führen könnte (als einen νόμον δικαιοσύνης), und in diesem Vertrauen dasselbe zu beobachten gestrebt; dadurch aber war es in den Irrthum gefallen, daß es die im A. T. gegebenen Andeutungen, wie nur der Glaube zur δικ. führe, übersehend, als ihm der neue und wahre Weg zum Heil dargeboten wurde, an seinem Gesetze als dem rechten Wege festhielt, jenen einzuschlagen sich weigerte, und so des Heils verlustig ging. Dieses Ereigniß nun zu bezeichnen, ist unläugbar des Apostels Zweck, und zwar so, daß eines Theils hier wie Vers 30. das Auffallende hervortrete, daß nehmlich Israel gesucht und nicht gefunden, andern Theils die Ursache dieser Erscheinung noch unberührt bleibe, die er V. 32. erst anzeigen will. Hier muß also διώκειν νόμον δικαιοσύνης dasjenige bezeichnen, was vom Volke gethan worden war. Er hätte sagen können, νόμῳ διώκειν δικαιοσύνην, dadurch würde er aber die Andeutung der Ursache seiner Verwerfung schon ausgedrückt, also sich selbst geschadet haben. Wenn er

aber sagte διώκειν νόμον, so konnte dies sowohl bedeuten: ein Gesetz zu erlangen suchen, als auch dem Gesetze nachzuleben bemüht seyn, und außer der Uebereinstimmung der Ausdrücke mit V. 30. wurde noch eine gewisse Ambiguität gewonnen, die hier, wo Paradoxe vorgetragen wurden, nicht unwillkommen seyn konnte. νόμος δικαιοσύνης ferner bezeichnet einen νόμος, welcher δικ. zuwege bringt, legem efficatricem justitiae, wie es Morus richtig ausdrückt. Hätte nun P. geschrieben διώκων τὸν νόμον ὡς νόμον δικαιοσύνης, so wäre der sehr klare und passende Sinn gewesen, Israel habe das mos. Gesetz zu behaupten gesucht, als ein solches, welches δικ. wirke, d. h. in der Meinung, daß es dieses thue. Eben dies aber scheint er hier zu meinen, nur daß er aus einem Streben nach Kürze und zugleich nach Paradoxie die Ausdrücke abgekürzt hat, so daß seine Worte nur bedeuten: Israel suchte nach einem Gesetze, welches δικ. bewirken möchte. Es wird daher nicht nöthig seyn, νόμος in weiterm Sinne zu fassen, wie z. B. Grotius es als via hat verstehen wollen. Sagt er nun weiter: εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε, so bedeutet φθάνειν ohne Zweifel wohin gelangen, als an das Ziel, zu welchem man hingewollt; vgl. 2. Kor. X, 14. Phil. III, 16., wie im Griechischen. Aber sein Gedanke kann von Dreien Eins umfassen, entweder: das mosaische Gesetz ist ihm ein ν. δικ. nicht geworden, oder: es ist zum wahren νόμος δικαιοσύνης, nehmlich dem νόμος πίστεως (III, 27.) nicht hingelangt; sich aufhaltend bei jenem νόμος τῶν ἔργων hat es den Weg zu diesem nicht gefunden; oder endlich ganz allgemein: während es in seinem Gesetze einen ν. δικ. suchte, hat es das, was es suchte, nicht gefunden. Die Betrachtung, daß eines Theils der ἔργα und πίστις erst im folg. Verse Erwähnung geschieht, daß andern Theils der Gegensatz gegen V. 30. besser wird, wenn man den Gedanken allgemeiner macht, bestimmt mich, die letztere Annahme für die richtigere zu halten. Dann sagt P. in diesen zwei Versen: Die Heiden suchten keine δικ., und haben sie gefunden; Israel suchte sie in seinem Gesetz, und ist ihrer nicht theilhaftig geworden. Mehr oder

minder stimmen die vornehmsten fremden Erklärungen hiermit überein. Hier noch die wichtigsten: Chrysost. findet diesen Sinn: Israel, durchs Gesetz δικαιοσύνη suchend, hat selbst diese, die geringere, nicht gefunden, wie viel weniger die höhere, die aus dem Glauben kommt! und ähnlich Beza. Es findet aber hier keine solche Vergleichung der Einen und der Andern Statt. Erasmus: dum justitiae legem secundum carnem sectatur ac mordicus tenet, ad veram justitiae legem non pervenit, videlicet excidens a Christo. Chr. Schmidt: consequendae sanctitatis caussa (hier ist δικαιοσύνη falsch gefaßt) legem sectati — ad legem, quae sanctos eos redderet, non pervenerunt. Koppe: Judaei Moss. legum, quarum usu studioque δικαιοσύνης compotes necessario futuri sibi videbantur, tenacissimi, ad eam religionem, quae vere affert δικ., non accedunt. Aehnlich Rosenmüller, Flatt. Nur Einige Ausleger haben geglaubt hier eine Hypallage annehmen zu müssen, daß nehmlich P. anstatt δικαιοσύνη νόμου geschrieben habe νόμ. δικ. So Clericus, Turr., Flacius, Glassius, Fessel, Bengel, Heumann; ohne alle Noth, da eine andere Erklärung gefunden werden konnte; ob, auch wenn das nicht der Fall wäre, man doch Etwas der Art annehmen dürfe, mag dahin gestellt bleiben. Tholuck ist hier sehr dürftig.

V. 32. Διὰ τί; fragt Paulus im Namen seines Lesers, um nun selbst die Ursache anzugeben, warum Israel οὐκ ἔφθασεν εἰς νόμον δικαιοσύνης; nehmlich ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως sc. ἐδιώξαν νόμον δικ. oder auch nur δικαιοσύνην; weil sie nicht durch den Glauben (ἐκ πίστεως bedarf keiner Erklärung mehr) die δικ. zu erlangen gestrebt haben, als welcher der einzige Weg sie zu finden ist. ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου, durch Gesetzwerke, durch Erfüllung der Vorschriften der mosaischen Gesetzgebung. Die Partikel ὡς, welche hier dabei steht, wird von den Auslegern verschieden übersetzt, ohne eine Erklärung beizufügen; von Andern stillschweigend übergangen; noch Andere sagen offen: redundat, z. B. Flacius, Glassius, Koppe; Heumann nennt sie einen „zierlichen Zusatz,

dergleichen sogenannte Flick-Wörterchen die griechische Sprache nicht wenige hat." Endlich Calov, Wolf, Semler, Tholuck, Klee, betrachten es als in Caph veritatis, was ich mit aller Anstrengung nicht finden kann. Daher scheint es mir noch immer zweckmäßiger, die Erklärung aus dem bekannten griech. Gebrauche der Partikel herzuleiten, nach welchem sie dazu dient, einen Gedanken als in fremder Seele ruhend darzustellen. P. hätte schreiben können: ὡς φθανόμενοι εἰς νόμ. δικ. ἐξ ἔργων νόμου, d. h. sie haben v. δ. verfolgt, nicht durch den Glauben, sondern in der Meinung, durch Gesetzwerke dahin zu gelangen. Daher konnte auch das erste Glied die Partikel nicht erhalten, weil hier nicht von ihrer Vorstellung, sondern von dem Wirklichen die Rede ist, was sie versäumt hatten. — Die Ursache, warum es mit ihnen so gekommen ist, wird in den Worten ausgesprochen προσέκοψαν τῷ προσκόμματος; sie haben sich an den Stein des Anstoßens gestoßen. Daß darunter Christus gemeint sey, liegt am Tage; der Ursprung dieser Benennung liegt in der Schriftstelle Vers 33.; der Sinn des Bildes aber muß dieser seyn: anstatt durch den Glauben an ihn ihr Heil zu finden, haben sie sich an ihm gestoßen, und sind gefallen. So war es in der That, wie die Geschichte lehrt. Verblendet von falschen Erwartungen, von Selbstsucht und Haß, hatten sie zum Anschließen an ihn nicht kommen können; sein Kreuzestod, in welchem der Welt ihr Heil erworben worden, diente ihnen bloß zum Falle, indem er eben der Punkt war, über welchen ein ächt jüdischer Gemüth mit seiner Messiaseinbildung und seinem Gerechtigkeitsdünkel nicht hinaus konnte.

V. 33. Paulus belegt wieder, was er so eben gesagt hat, aus dem A. T., und zwar so, daß er zwei Stellen Jes. XXVIII, 16. und VIII, 14. in Verbindung bringt, um, was in der einen für seinen Zweck nicht paßt, aus der andern zu entlehnen. Er scheint auch hier aus dem Gedächtnisse zu citiren, wenigstens stimmt seine Anführung weder mit dem Urtext noch mit der LXX ganz genau zusammen. Alles dasjenige, was zur Auslegung der hebr. Stellen gehört, ist hier wegzulassen;

auch die Untersuchung, ob sie ursprünglich messianisch seyen oder nicht, die z. B. Tholuck sehr ausführlich giebt, gehört nicht hierher; daß sie mir in ihrem Zusammenhange nicht so erscheine, bekenne ich, aber daß P. sie dafür gehalten habe, glaube ich allerdings, und würde es auch dann glauben, wenn keine Zeugnisse verhanden wären, daß die Rabbinen eben so gethan. Die Hauptstelle aus K. XXVIII. lautet in der LXX so: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ (diese zwei Worte fehlen im cod. Vat.) οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Die letzten Worte stimmen nicht mit dem hebräischen Texte, aber dies hat auf die pauliniſche Anführung keinen Einfluß. Die Prädikate von λίθος ließ nun P. weg, und gab dafür andere aus der zweiten Stelle, wo λίθον πρόσκομμα, und πέτρας πτῶμα vorkommen. Es ist aber λ. προσκόμματος offenbar ein Stein, an welchen man sich stoßen kann oder soll. σκάνδαλον, hebr. מִכְשׁוֹל, Levit. XIX, 14., wo auch LXX. σκ. hat, und Jes. VIII, 14., wo πτῶμα steht; alles was dazu dient, daß der Andere fallen soll. Also πέτρα σκανδάλου ein Fels, an oder über welchen Jemand fallen soll. Demnach wird Christus hier als Ursache oder Veranlassung des Fallens für Israel dargestellt. καὶ in den folgenden Worten wird durch die von P. eingeschobenen Prädikate adversativ, was es ursprünglich nicht war. πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ ist wieder, sich verlassen, sein Vertrauen auf ihn setzen. καταισχύνεσθαι, zu Schanden werden, in seiner Hoffnung, seinem Vertrauen, getäuscht werden. Eine unmittelbare Beziehung des letzten Satzes auf das Schicksal der Juden findet nicht Statt, sondern es könnte erst durch eine Folgerung eine herausgebracht werden, etwa diese: Hätten also die Juden, anstatt sich an ihm zu stoßen, ihr Vertrauen auf ihn gesetzt, so würden sie nicht verworfen worden seyn, sondern Heil in ihm gefunden haben.

Zehntes Kapitel.

V. 1. Am Schlusse des vorigen Kapitels hat der Apostel, nachdem er im vorhergehenden Abschnitte das Majestätsrecht Gottes, zum Heil anzunehmen, oder davon auszuschließen, wen er wolle, durchgeführt hatte, eine bestimmte Erklärung abgegeben, was die eigentliche Ursache von Israels Verwerfung sey, V. 31. 32. Ueber eben diesen Gegenstand, der, in der Erfahrung vorliegend, dennoch bei Judenchristen starken Anstoß erregen mußte, will er sich hier noch weiter erklären. Aber ehe er dazu kommen kann, fühlt er sich gedrungen, die Gefühle seines Innern über dieses Unglück seines Volks noch einmal zu ergießen. Dazu drängt ihn eines Theils dieses Gefühl selbst, in dessen Natur es liegt, sich aussprechen zu müssen, andern Theils die Verhältnisse, in denen er als Heidenapostel und Gegenstand ihrer Verfolgung zu seinen Stammgenossen stand, und endlich wohl auch die Besorgniß, daß bei seinen Freunden und Anhängern selbst Erklärungen, wie die letzten und folgenden, den Eindruck machen könnten, als spreche aus ihm mehr Haß und Parteisucht, als Liebe zur Wahrheit und reine Ueberzeugung. Mit bewundernswerther Zartheit und Milde behandelt er daher nun diesen undankbaren Stoff, und ohne daß er der Wahrheit das Kleinste vergäbe, sucht er doch selbst ihre schwere Verschuldung mehr zu entschuldigen als anzuklagen. — Die Ἀδελφοί, die er hier anredet, sind natürlich die römischen

Christen; vielleicht vornehmlich, gewiß aber nicht ausschließlich die gewesenen Juden unter ihnen. *Εὐδοκία.* Das Verbum *εὐδοκεῖν*, eig. etwas gut finden, bedeutet überhaupt wollen, bei sich selbst beschließen, und zwar aus freiem Antriebe, weil man es so gut findet, XV, 26 f. 1 Kor. I, 21. Gal. I, 15. al., aber auch wünschen, oder nach Etwas begehren 2. Kor. V, 8. 1. Makk. VI, 23. Demnach kann *εὐδοκία* sowohl Wohlgefallen, Willen und Beschluß (Matth. XI, 26. Eph. I, 5. 9.), als auch Wunsch bedeuten; für die Bed. Wohlwollen, animi propensio (Beza, S. Schmidt, Turretin, Semler,), benevolentia (Grotius, Ch. Schmidt, Morus), fehlen mir wenigstens die Belege. Auch, während die Bedeutung: Wille, hier gar nicht paßt, scheint die des Wunsches durch die folgende *δέησις*, d. h. Ausdruck des Wunsches im Gebet, beinahe gefordert zu werden. Schon Theodoret erklärte es daher durch *ἐπιθυμία*, und in seinen Fußtapfen sind Heumann, Cramer, Böhme, Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, geblieben, während Corn. a Lap. (propensus animi affectus et vehemens desiderium) und Wolf beide Erklärungen verbinden wollten. Demnächst hat die Lesart *ὑπὲρ αὐτῶν* statt *ὑπ. τοῦ Ἰσραὴλ* starke Auktorität für sich, ohne daß ihre Aufnahme im Sinne das Geringste änderte, so wie es gleichgültig ist, ob *ἐστὶν* ächt ist oder nicht, denn wenn es P. nicht geschrieben hat, so müssen wir es doch hinzudenken. *εἰς σωτηρίαν* soll den Zweck andeuten, auf dessen Erreichung sein Wünschen und Flehen gerichtet war. So lehrt uns der Ap., es sey nicht ihr Verderben, das er wünsche, und um das er flehe, sondern ihre Errettung, ihre Gelangung aus ihrem jetzigen Zustande des Unheils in einen Stand des Heils. Die Part. *μέν*, mit der die Rede eintritt, ist von den Auslegern nicht beachtet worden, und der einzige, der es thut, erklärt uns, sie bedeute hier nichts, wie an vielen andern Stellen, irrt aber hierin ohne Zweifel. Zwar entspricht diesem Satze kein anderer mit *δέ*, folgt auch im ganzen Kapitel kein Satz mehr, der mit einiger Sicherheit auf diesen hier bezogen werden möchte; aber es scheint, als habe er den Gegensatz absichtlich unterdrückt,

der so gedacht werden kann: Mein Wünschen und Flehen zwar ist auf ihr Heil gerichtet, aber Gott hat es anders beschlossen; oder auch, mit besonderer Beziehung auf V. 16.: Aber Israel hat durch seinen Ungehorsam sich um sein Heil gebracht.

V. 2. Eine Gemüthsstellung wie die so eben angegebene mußte auf einem Grunde ruhen; Paulus zeigt uns diesen Grund bei den Juden selbst. Μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς; wir würden sagen: ich muß ihnen ja das Zeugniß geben. μαρτ. τινι zu Jemands Gunsten zeugen; Ch. Schmidt, Koppe *) geben dem Verbum die Bedeutung des Lobens, mit Bezugnahme auf Luk. IV, 22. Joh. III, 26. Klag. II, 13. Aber, möchte man sich auch an der ersten Stelle diese Bedeutung gefallen lassen, hier ist sie weder nothwendig noch auch passend. ὅτι ζῆλον — ἔχουσι. ζῆλος ist eine Bezeichnung heftigen, leidenschaftlichen Strebens überhaupt, gleichviel ob des Hasses oder der Liebe. Zorn und Grimm ist es Apg. V, 17. VIII, 45. Gal. V, 20.; der göttliche Zorn Hebr. X, 27.; 2. Kor. VII, 11. kann man ungewiß bleiben, ob man wegen des vorhergehenden ἐπιπόθησις an eine Regung der Liebe, oder wegen ἐκδίκησις des Zornes denken soll; dagegen V. 7. ist ὁ ζῆλος ὑπὲρ ἐμοῦ ohne Zweifel ein Eifer der Liebe, ein Bestreben seinen Beifall wieder zu erlangen. ζῆλος θεοῦ steht noch einmal 2. Kor. XI, 2., wo die Worte ζηλῶ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ zwar unläugbar von der eifersüchtigen Fürsorge zu verstehen sind, mit welcher er die Gemeine hüte, daß sie nicht dem Manne untreu werde, dem er sie verlobt hat, und als reine Jungfrau zuführen will; aber der Genit. θεοῦ läßt dort verschiedene Deutungen zu, daher die Stelle uns nichts für die Auslegung der vorliegenden helfen kann. Wohl aber die Geschichte des Volks führt zur richtigen Erklärung. Wir wissen, wie dasselbe seit den Zeiten des Exils sich allen Ernstes zu Jehova hingewendet, wie es in der Folge für seine Verehrung und sein Gesetz Kampf und Tod nicht gescheut hatte, und lernen aus dem Hasse, welchen Jesus selbst und seine Kirche zu er-

*) Nicht Beza und Grotius, wie Tholuck angiebt.

fahren hatte, wie hoch das Gesetz in seiner Achtung stand, und mit wie großem und beharrlichem Eifer es die verfolgte, welche demselben Abbruch zu thun schienen. War nun auch der Antrieb, welchen die einzelen Individuen dazu hatten, nicht immer der lauterste, so erkennt man doch selbst aus der Maske der Heuchelei den Sinn und die Richtung des Volkes; denn das Wesen der Heuchelei besteht ja darin, sich in diejenige Form zu kleiden, welche eben gilt, und zum Zwecke führt. Dies eifersüchtige Festhalten am Gesetze nun, und dies argwöhnische Hüten vor jeder feindseligen Berührung konnte P. mit Recht ζῆλος nennen; und wiefern in ihrer Ansicht das, was sie für Erhaltung des Gesetzes thaten, für Gott geschah, Gott also, und Gottes Ehre, Zweck ihrer Eifersucht war, auch ζῆλος θεοῦ, Eifer um Gott oder für Gott; und in dieser Ansicht wird uns bestärken, daß wir die Ausdrücke ζηλωταὶ τοῦ νόμου (Apg. XXI, 20.), τῶν πατρικῶν παραδόσεων (Gal. I, 14.), und auch ζηλωτὴς τοῦ θεοῦ, καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον (Apg. XXII, 3.), gerade so angewendet finden, auch Joh. II, 17. ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου. So daher die meisten Ausleger; etwas zu unbestimmt Beza: Zelum dei, i. e. qui ad veri dei gloriam feratur; matt Grotius und Semler: studium quoddam erga deum; die Sache richtiger als den Begriff bestimmend Balduin, S. Schmidt, u. alle Folgenden: talis affectus, qui pro cultu divino pugnat. Dagegen völlig verfehlt Schöttgens Meinung, der den Genit. θεοῦ als bloßen Hebraismus zur Bezeichnung der Größe dieses ζῆλος ansah. Wiefern aber selbst ein irriger, d. h. auf einem Irrthume ruhender Eifer an sich selbst löblich und zehnmal mehr werth als Kaltsinn und Verachtung ist, konnte P. dies mit Recht an ihnen loben, und einen Grund darin finden, ihnen Heil zu wünschen; denn wenn es nur auf den Eifer ankam, so gebührt ihnen dies. Aber freilich muß er gestehen, sie haben diesen Eifer οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, nicht nach Erkenntniß; also nicht so, daß sie dabei vom Irrthume frei wären; sie haben zwar einen Eifer für Gott und Gottes Sache, und das ist zu loben; aber einen falsch ver-

standenen, und dies ist Ursach, daß sie nicht zum Heil gelangen. Dies ist nun weiter zu erläutern, und wird so erläutert, daß die Rede zugleich in das einlenkt, was aus dem vorigen Kap. auseinander zu setzen übrig geblieben war.

V. 3. Der Hauptsatz τῇ δικ. τ. θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν enthält ohne Bild das Nehmliche, was oben IX, 32. unter dem Bilde des Anstoßens an den λίθος τοῦ προσκόμματος dargestellt wurde. Daß der aor. pass. ὑπετάγησαν eine reflexive Bedeutung habe, ist gar nicht zu läugnen; eben so das fut. 2. ὑποταγήσεται 1. Kor. XV, 28. Das Tempus übrigens begreift sich leicht, wenn man bedenkt, daß er auch hier sein Volk nicht in seinen einzelen Gliedern, sondern als Ganzes betrachtet; und als solches hatte es die δικ. θεοῦ bereits verschmäht. Unter dieser verstehen natürlich sämmtliche Ausleger wieder, was sie bei I, 17. verstanden haben, und ein Gleiches wird auch von uns geschehen müssen. Wenn P. sagt, die Juden haben sich ihr nicht unterworfen, so ist der Ausdruck prägnant, und hat den Sinn: Obwohl sie ihnen von Gott angeboten worden war, und obwohl es ihnen als Geschöpfen und Unterthanen Gottes zugekommen wäre, sich der göttlichen Anordnung, welche durch den Glauben die δικαιοσύνη gewinnen heißt, zu fügen, haben sie sie doch nicht angenommen. Was war die Ursache? Paulus zeigt eine doppelte, eine positive und eine negative. Die negative in den Worten ἀγνοοῦντες τὴν τ. θεοῦ δικαιοσύνην, weil sie diese δ. nicht kannten. Auch hier ist unter derselben nichts anders als im Hauptsatze zu verstehen, und ohne Noth will Flatt hier an Gottes Heiligkeit gedacht wissen. Wenn er aber sagt, sie kannten dieselbe nicht, so ist seine innere Meinung keineswegs, daß sie ihnen völlig unbekannt gewesen; er sagt selbst V. 18. ff. das Gegentheil, und wußte sehr wohl, daß ihre Unbekanntschaft eine freiwillige und verschuldete war; aber hier ist es ihm darum zu thun, ihre Schuld von der mildesten Seite darzustellen, und mehr wie ein Nichtwissen als wie ein Nichtwollen erscheinen zu lassen (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν); darum wählt er den Ausdruck ἀγνοεῖν, bei welchem die Sache un-

gestellt worden ist. Namentlich gilt dies von der griech. Heidenwelt, welche P. kannte, in welcher nie ein sittliches Streben als Zweck gegolten hatte, wenn man von den Bestrebungen einzeler Philosophen, die Paulus als Ausnahmen gar nichts angehen, absieht. So daß er mit vollem Rechte sie bezeichnet, als τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην; und hier bleibt das Wort ganz unbestimmt. Dagegen im Hauptsatze selbst muß er die Bestimmung hinzufügen, was für eine δικ. dies gewesen sey, nehmlich die ἐκ πίστεως, von der er in den ersten Kapiteln gesprochen hat. δὲ bedeutet hier wirklich aber; obwohl nehmlich der Beisatz erläuternd und bestimmend ist, so wird doch diese δικ. jeder andern entgegengesetzt.

V. 31. Was sich mit Israel zugetragen, wird etwas sonderbar ausgedrückt. Das Faktum kennen wir, und sind im Stande, es so zu betrachten, wie es P. ansah. Israel hatte wirklich nach δικαιοσύνη gestrebt, wiefern im Geiste des Judenthums ein solches Streben begründet war, denn was Einzele gewollt und gethan, geht P. hier nichts an, wo nur die Gesammtheit betrachtet wird. Es hatte sein Gesetz als den Weg betrachtet, der es zur δικ. führen könnte (als einen νόμον δικαιοσύνης), und in diesem Vertrauen dasselbe zu beobachten gestrebt; dadurch aber war es in den Irrthum gefallen, daß es die im A. T. gegebenen Andeutungen, wie nur der Glaube zur δικ. führe, übersehend, als ihm der neue und wahre Weg zum Heil dargeboten wurde, an seinem Gesetze als dem rechten Wege festhielt, jenen einzuschlagen sich weigerte, und so des Heils verlustig ging. Dieses Ereigniß nun zu bezeichnen, ist unläugbar des Apostels Zweck, und zwar so, daß eines Theils hier wie Vers 30. das Auffallende hervortrete, daß nehmlich Israel gesucht und nicht gefunden, andern Theils die Ursache dieser Erscheinung noch unberührt bleibe, die er V. 32. erst anzeigen will. Hier muß also διώκειν νόμον δικαιοσύνης dasjenige bezeichnen, was vom Volke gethan worden war. Er hätte sagen können, νόμῳ διώκειν δικαιοσύνην, dadurch würde er aber die Andeutung der Ursache seiner Verwerfung schon ausgedrückt, also sich selbst geschadet haben. Wenn er

aber sagte διώκειν νόμον, so konnte dies sowohl bedeuten: ein Gesetz zu erlangen suchen, als auch dem Gesetze nachzuleben bemüht seyn, und außer der Uebereinstimmung der Ausdrücke mit V. 30. wurde noch eine gewisse Ambiguität gewonnen, die hier, wo Paradoxe vorgetragen wurden, nicht unwillkommen seyn konnte. νόμος δικαιοσύνης ferner bezeichnet einen νόμος, welcher δικ. zuwege bringt, legem efficatricem justitiae, wie es Morus richtig ausdrückt. Hätte nun P. geschrieben διώκων τὸν νόμον ὡς νόμον δικαιοσύνης, so wäre der sehr klare und passende Sinn gewesen, Israel habe das mos. Gesetz zu behaupten gesucht, als ein solches, welches δικ. wirke, d. h. in der Meinung, daß es dieses thue. Eben dies aber scheint er hier zu meinen, nur daß er aus einem Streben nach Kürze und zugleich nach Paradoxie die Ausdrücke abgekürzt hat, so daß seine Worte nur bedeuten: Israel suchte nach einem Gesetze, welches δικ. bewirken möchte. Es wird daher nicht nöthig seyn, νόμος in weiterm Sinne zu fassen, wie z. B. Grotius es als via hat verstehen wollen. Sagt er nun weiter: εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε, so bedeutet φθάνειν ohne Zweifel wohin gelangen, als an das Ziel, zu welchem man hingewollt; vgl. 2. Kor. X, 14. Phil. III, 16., wie im Griechischen. Aber sein Gedanke kann von Dreien Eins umfassen, entweder: das mosaische Gesetz ist ihm ein ν. δικ. nicht geworden, oder: es ist zum wahren νόμος δικαιοσύνης, nehmlich dem νόμος πίστεως (III, 27.) nicht hingelangt; sich aufhaltend bei jenem νόμος τῶν ἔργων hat es den Weg zu diesem nicht gefunden; oder endlich ganz allgemein: während es in seinem Gesetze einen ν. δικ. suchte, hat es das, was es suchte, nicht gefunden. Die Betrachtung, daß eines Theils der ἔργα und πίστις erst im folg. Verse Erwähnung geschieht, daß andern Theils der Gegensatz gegen V. 30. besser wird, wenn man den Gedanken allgemeiner macht, bestimmt mich, die letztere Annahme für die richtigere zu halten. Dann sagt P. in diesen zwei Versen: Die Heiden suchten keine δικ., und haben sie gefunden; Israel suchte sie in seinem Gesetz, und ist ihrer nicht theilhaftig geworden. Mehr oder

minder ſtimmen die vornehmſten fremden Erklärungen hiermit überein. Hier noch die wichtigſten: Chryſoſt. findet dieſen Sinn: Israel, durchs Geſetz δικαιοσύνη ſuchend, hat ſelbſt dieſe, die geringere, nicht gefunden, wie viel weniger die höhere, die aus dem Glauben kommt! und ähnlich Beza. Es findet aber hier keine ſolche Vergleichung der Einen und der Andern Statt. Erasmus: dum justitiae legem secundum carnem sectatur ac mordicus tenet, ad veram justitiae legem non pervenit, videlicet excidens a Christo. Chr. Schmidt: consequendae sanctitatis caussa (hier iſt δικαιοσύνη falſch gefaßt) legem sectati — ad legem, quae sanctos eos redderet, non pervenerunt. Koppe: Judaei Moss. legum, quarum usu studioque δικαιοσύνης compotes necessario futuri sibi videbantur, tenacissimi, ad eam religionem, quae vere affert δικ., non accedunt. Aehnlich Roſenmüller, Flatt. Nur Einige Ausleger haben geglaubt hier eine Hypallage annehmen zu müſſen, daß nehmlich P. anſtatt δικαιοσύνη νόμου geſchrieben habe νόμ. δικ. So Clericus, Turr., Flacius, Glaſſius, Feſſel, Bengel, Heumann; ohne alle Noth, da eine andere Erklärung gefunden werden konnte; ob, auch wenn das nicht der Fall wäre, man doch Etwas der Art annehmen dürfe, mag dahin geſtellt bleiben. Tholuck iſt hier ſehr dürftig.

V. 32. Διὰ τί; fragt Paulus im Namen ſeines Leſers, um nun ſelbſt die Urſache anzugeben, warum Israel οὐκ ἔφθασεν εἰς νόμον δικαιοσύνης; nehmlich ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως sc. ἐδιώξαν νόμον δικ. oder auch nur δικαιοσύνην; weil ſie nicht durch den Glauben (ἐκ πίστεως bedarf keiner Erklärung mehr) die δικ. zu erlangen geſtrebt haben, als welcher der einzige Weg ſie zu finden iſt. ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου, durch Geſetzwerke, durch Erfüllung der Vorſchriften der moſaiſchen Geſetzgebung. Die Partikel ὡς, welche hier dabei ſteht, wird von den Auslegern verſchieden überſetzt, ohne eine Erklärung beizufügen; von Andern ſtillſchweigend übergangen; noch Andere ſagen offen: redundat, z. B. Flacius, Glaſſius, Koppe; Heumann nennt ſie einen „zierlichen Zuſatz,

dergleichen sogenannte Flick-Wörterchen die griechische Sprache nicht wenige hat." Endlich Calov, Wolf, Semler, Tholuck, Klee, betrachten es als in Caph veritatis, was ich mit aller Anstrengung nicht finden kann. Daher scheint es mir noch immer zweckmäßiger, die Erklärung aus dem bekannten griech. Gebrauche der Partikel herzuleiten, nach welchem sie dazu dient, einen Gedanken als in fremder Seele ruhend darzustellen. P. hätte schreiben können: ὡς φθησόμενοι εἰς νόμ. δικ. ἐξ ἔργων νόμου, d. h. sie haben v. δ. verfolgt, nicht durch den Glauben, sondern in der Meinung, durch Gesetzwerke dahin zu gelangen. Daher konnte auch das erste Glied die Partikel nicht erhalten, weil hier nicht von ihrer Vorstellung, sondern von dem Wirklichen die Rede ist, was sie versäumt hatten. — Die Ursache, warum es mit ihnen so gekommen ist, wird in den Worten ausgesprochen προσέκοψαν τῷ προσκόμματος; sie haben sich an den Stein des Anstoßens gestoßen. Daß darunter Christus gemeint sey, liegt am Tage; der Ursprung dieser Benennung liegt in der Schriftstelle Vers 33.; der Sinn des Bildes aber muß dieser seyn: anstatt durch den Glauben an ihn ihr Heil zu finden, haben sie sich an ihm gestoßen, und sind gefallen. So war es in der That, wie die Geschichte lehrt. Verblendet von falschen Erwartungen, von Selbstsucht und Haß, hatten sie zum Anschließen an ihn nicht kommen können; sein Kreuzestod, in welchem der Welt ihr Heil erworben worden, diente ihnen bloß zum Falle, indem er eben der Punkt war, über welchen ein ächt jüdisches Gemüth mit seiner Messiaseinbildung und seinem Gerechtigkeitsdünkel nicht hinaus konnte.

V. 33. Paulus belegt wieder, was er so eben gesagt hat, aus dem A. T., und zwar so, daß er zwei Stellen Jes. XXVIII, 16. und VIII, 14. in Verbindung bringt, um, was in der einen für seinen Zweck nicht paßt, aus der andern zu entlehnen. Er scheint auch hier aus dem Gedächtnisse zu zitiren, wenigstens stimmt seine Anführung weder mit dem Urtext noch mit der LXX ganz genau zusammen. Alles dasjenige, was zur Auslegung der hebr. Stellen gehört, ist hier wegzulassen;

auch die Untersuchung, ob sie ursprünglich messianisch seyen oder nicht, die z. B. Tholuck sehr ausführlich giebt, gehört nicht hierher; daß sie mir in ihrem Zusammenhange nicht so erscheine, bekenne ich, aber daß P. sie dafür gehalten habe, glaube ich allerdings, und würde es auch dann glauben, wenn keine Zeugnisse verhanden wären, daß die Rabbinen eben so gethan. Die Hauptstelle aus K. XXVIII. lautet in der LXX so: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ (diese zwei Worte fehlen im cod. Vat.) οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Die letzten Worte stimmen nicht mit dem hebräischen Texte, aber dies hat auf die paulinische Anführung keinen Einfluß. Die Prädikate von λίθος ließ nun P. weg, und gab dafür andere aus der zweiten Stelle, wo λίθου προσκόμμα, und πέτρας πτῶμα vorkommen. Es ist aber λ. προσκόμματος offenbar ein Stein, an welchen man sich stoßen kann oder soll. σκάνδαλον, hebr. מִכְשׁוֹל, Levit. XIX, 14., wo auch LXX. σκ. hat, und Jes. VIII, 14., wo πτῶμα steht; alles was dazu dient, daß der Andere fallen soll. Also πέτρα σκανδάλου ein Fels, an oder über welchen Jemand fallen soll. Demnach wird Christus hier als Ursache oder Veranlassung des Fallens für Israel dargestellt. καὶ in den folgenden Worten wird durch die von P. eingeschobenen Prädikate adversativ, was es ursprünglich nicht war. πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ ist wieder, sich verlassen, sein Vertrauen auf ihn setzen. καταισχύνεσθαι, zu Schanden werden, in seiner Hoffnung, seinem Vertrauen, getäuscht werden. Eine unmittelbare Beziehung des letzten Satzes auf das Schicksal der Juden findet nicht Statt, sondern es könnte erst durch eine Folgerung eine herausgebracht werden, etwa diese: Hätten also die Juden, anstatt sich an ihm zu stoßen, ihr Vertrauen auf ihn gesetzt, so würden sie nicht verworfen worden seyn, sondern Heil in ihm gefunden haben.

Zehntes Kapitel.

V. 1. Am Schlusse des vorigen Kapitels hat der Apostel, nachdem er im vorhergehenden Abschnitte das Majestätsrecht Gottes, zum Heil anzunehmen, oder davon auszuschließen, wen er wolle, durchgeführt hatte, eine bestimmte Erklärung abgegeben, was die eigentliche Ursache von Israels Verwerfung sey, V. 31. 32. Ueber eben diesen Gegenstand, der, in der Erfahrung vorliegend, dennoch bei Judenchristen starken Anstoß erregen mußte, will er sich hier noch weiter erklären. Aber ehe er dazu kommen kann, fühlt er sich gedrungen, die Gefühle seines Innern über dieses Unglück seines Volks noch einmal zu ergießen. Dazu drängt ihn eines Theils dieses Gefühl selbst, in dessen Natur es liegt, sich aussprechen zu müssen, andern Theils die Verhältnisse, in denen er als Heidenapostel und Gegenstand ihrer Verfolgung zu seinen Stammgenossen stand, und endlich wohl auch die Besorgniß, daß bei seinen Freunden und Anhängern selbst Erklärungen, wie die letzten und folgenden, den Eindruck machen könnten, als spreche aus ihm mehr Haß und Parteisucht, als Liebe zur Wahrheit und reine Ueberzeugung. Mit bewundernswerther Zartheit und Milde behandelt er daher nun diesen undankbaren Stoff, und ohne daß er der Wahrheit das Kleinste vergäbe, sucht er doch selbst ihre schwere Verschuldung mehr zu entschuldigen als anzuklagen. — Die Ἀδελφοί, die er hier anredet, sind natürlich die römischen

Christen; vielleicht vornehmlich, gewiß aber nicht ausschließlich die gewesenen Juden unter ihnen. *Εὐδοκία.* Das Verbum *εὐδοκεῖν*, eig. etwas gut finden, bedeutet überhaupt wollen, bei sich selbst beschließen, und zwar aus freiem Antriebe, weil man es so gut findet, XV, 26 f. 1 Kor. I, 21. Gal. I, 15. al., aber auch wünschen, oder nach Etwas begehren 2. Kor. V, 8. 1. Makk. VI, 23. Demnach kann *εὐδοκία* sowohl Wohlgefallen, Willen und Beschluß (Matth. XI, 26. Eph. I, 5. 9.), als auch Wunsch bedeuten; für die Bed. Wohlwollen, animi propensio (Beza, S. Schmidt, Turretin, Semler,), benevolentia (Grotius, Ch. Schmidt, Morus), fehlen mir wenigstens die Belege. Auch, während die Bedeutung: Wille, hier gar nicht paßt, scheint die des Wunsches durch die folgende *δέησις*, d. h. Ausdruck des Wunsches im Gebet, beinahe gefordert zu werden. Schon Theodoret erklärte es daher durch *ἐπιθυμία*, und in seinen Fußtapfen sind Heumann, Cramer, Böhme, Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, geblieben, während Corn. a Lap. (propensus animi affectus et vehemens desiderium) und Wolf beide Erklärungen verbinden wollten. Demnächst hat die Lesart *ὑπὲρ αὐτῶν* statt *ὑπ. τοῦ Ἰσραὴλ* starke Auktorität für sich, ohne daß ihre Aufnahme im Sinne das Geringste änderte, so wie es gleichgültig ist, ob *ἐστὶν* ächt ist oder nicht, denn wenn es P. nicht geschrieben hat, so müssen wir es doch hinzudenken. *εἰς σωτηρίαν* soll den Zweck andeuten, auf dessen Errichung sein Wünschen und Flehen gerichtet war. So lehrt uns der Ap., es sey nicht ihr Verderben, das er wünsche, und um das er flehe, sondern ihre Errettung, ihre Gelangung aus ihrem jetzigen Zustande des Unheils in einen Stand des Heils. Die Part. *μέν*, mit der die Rede eintritt, ist von den Auslegern nicht beachtet worden, und der einzige, der es thut, erklärt uns, sie bedeute hier nichts, wie an vielen andern Stellen, irrt aber hierin ohne Zweifel. Zwar entspricht diesem Satze kein anderer mit *δέ*, folgt auch im ganzen Kapitel kein Satz mehr, der mit einiger Sicherheit auf diesen hier bezogen werden möchte; aber es scheint, als habe er den Gegensatz absichtlich unterdrückt,

der so gedacht werden kann: Mein Wünschen und Flehen zwar ist auf ihr Heil gerichtet, aber Gott hat es anders beschlossen; oder auch, mit besonderer Beziehung auf V. 16.: Aber Israel hat durch seinen Ungehorsam sich um sein Heil gebracht.

V. 2. Eine Gemüthsstellung wie die so eben angegebene mußte auf einem Grunde ruhen; Paulus zeigt uns diesen Grund bei den Juden selbst. *Μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς*; wir würden sagen: ich muß ihnen ja das Zeugniß geben. *μαρτ. τινι* zu Jemands Gunsten zeugen; Ch. Schmidt, Koppe *) geben dem Verbum die Bedeutung des Lobens, mit Bezugnahme auf Luk. IV, 22. Joh. III, 26. Klag. II, 13. Aber, möchte man sich auch an der ersten Stelle diese Bedeutung gefallen lassen, hier ist sie weder nothwendig noch auch passend. *ὅτι ζῆλον — ἔχουσι.* *ζῆλος* ist eine Bezeichnung heftigen, leidenschaftlichen Strebens überhaupt, gleichviel ob des Hasses oder der Liebe. Zorn und Grimm ist es Apg. V, 17. VIII, 45. Gal. V, 20.; der göttliche Zorn Hebr. X, 27.; 2. Kor. VII, 11. kann man ungewiß bleiben, ob man wegen des vorhergehenden *ἐπιπόθησις* an eine Regung der Liebe, oder wegen *ἐκδίκησις* des Zornes denken soll; dagegen V. 7. ist *ὁ ζῆλος ὑπὲρ ἐμοῦ* ohne Zweifel ein Eifer der Liebe, ein Bestreben seinen Beifall wieder zu erlangen. *ζῆλος θεοῦ* steht noch einmal 2. Kor. XI, 2., wo die Worte *ζηλῶ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ* zwar unläugbar von der eifersüchtigen Fürsorge zu verstehen sind, mit welcher er die Gemeine hüte, daß sie nicht dem Manne untreu werde, dem er sie verlobt hat, und als reine Jungfrau zuführen will; aber der Genit. *θεοῦ* läßt dort verschiedene Deutungen zu, daher die Stelle uns nichts für die Auslegung der vorliegenden helfen kann. Wohl aber die Geschichte des Volks führt zur richtigen Erklärung. Wir wissen, wie dasselbe seit den Zeiten des Exils sich allen Ernstes zu Jehova hingewendet, wie es in der Folge für seine Verehrung und sein Gesetz Kampf und Tod nicht gescheut hatte, und lernen aus dem Hasse, welchen Jesus selbst und seine Kirche zu er-

*) Nicht Beza und Grotius, wie Tholuck angiebt.

fahren hatte, wie hoch das Gesetz in seiner Achtung stand, und mit wie großem und beharrlichem Eifer es die verfolgte, welche demselben Abbruch zu thun schienen. War nun auch der Antrieb, welchen die einzelen Individuen dazu hatten, nicht immer der lauterste, so erkennt man doch selbst aus der Maske der Heuchelei den Sinn und die Richtung des Volkes; denn das Wesen der Heuchelei besteht ja darin, sich in diejenige Form zu kleiden, welche eben gilt, und zum Zwecke führt. Dies eifersüchtige Festhalten am Gesetze nun, und dies argwöhnische Hüten vor jeder feindseligen Berührung konnte P. mit Recht ζῆλος nennen; und wiefern in ihrer Ansicht das, was sie für Erhaltung des Gesetzes thaten, für Gott geschah, Gott also, und Gottes Ehre, Zweck ihrer Eifersucht war, auch ζῆλος θεοῦ, Eifer um Gott oder für Gott; und in dieser Ansicht wird uns bestärken, daß wir die Ausdrücke ζηλωταὶ τοῦ νόμου (Apg. XXI, 20.), τῶν πατρικῶν παραδόσεων (Gal. I, 14.), und auch ζηλωτὴς τοῦ θεοῦ, καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον (Apg. XXII, 3.), gerade so angewendet finden, auch Joh. II, 17. ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου. So daher die meisten Ausleger; etwas zu unbestimmt Beza: Zelum dei, i. e. qui ad veri dei gloriam feratur; matt Grotius und Semler: studium quoddam erga deum; die Sache richtiger als den Begriff bestimmend Balduin, S. Schmidt, u. alle Folgenden: talis affectus, qui pro cultu divino pugnat. Dagegen völlig verfehlt Schöttgens Meinung, der den Genit. θεοῦ als bloßen Hebraismus zur Bezeichnung der Größe dieses ζῆλος ansah. Wiefern aber selbst ein irriger, d. h. auf einem Irrthume ruhender Eifer an sich selbst löblich und zehnmal mehr werth als Kaltsinn und Verachtung ist, konnte P. dies mit Recht an ihnen loben, und einen Grund darin finden, ihnen Heil zu wünschen; denn wenn es nur auf den Eifer ankam, so gebührt ihnen dies. Aber freilich muß er gestehen, sie haben diesen Eifer οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, nicht nach Erkenntniß; also nicht so, daß sie dabei vom Irrthume frei wären; sie haben zwar einen Eifer für Gott und Gottes Sache, und das ist zu loben; aber einen falsch ver-

standenen, und dies ist Ursach, daß sie nicht zum Heil gelangen. Dies ist nun weiter zu erläutern, und wird so erläutert, daß die Rede zugleich in das einlenkt, was aus dem vorigen Kap. auseinander zu setzen übrig geblieben war.

V. 3. Der Hauptsatz τῇ δικ. τ. θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν enthält ohne Bild das Nehmliche, was oben IX, 32. unter dem Bilde des Anstoßens an den λίθος τοῦ προσκόμματος dargestellt wurde. Daß der aor. pass. ὑπετάγησαν eine reflexive Bedeutung habe, ist gar nicht zu läugnen; eben so das fut. 2. ὑποταγήσεται 1. Kor. XV, 28. Das Tempus übrigens begreift sich leicht, wenn man bedenkt, daß er auch hier sein Volk nicht in seinen einzelen Gliedern, sondern als Ganzes betrachtet; und als solches hatte es die δικ. θεοῦ bereits verschmäht. Unter dieser verstehen natürlich sämmtliche Ausleger wieder, was sie bei I, 17. verstanden haben, und ein Gleiches wird auch von uns geschehen müssen. Wenn P. sagt, die Juden haben sich ihr nicht unterworfen, so ist der Ausdruck prägnant, und hat den Sinn: Obwohl sie ihnen von Gott angeboten worden war, und obwohl es ihnen als Geschöpfen und Unterthanen Gottes zugekommen wäre, sich der göttlichen Anordnung, welche durch den Glauben die δικαιοσύνη gewinnen heißt, zu fügen, haben sie sie doch nicht angenommen. Was war die Ursache? Paulus zeigt eine doppelte, eine positive und eine negative. Die negative in den Worten ἀγνοοῦντες τὴν τ. θεοῦ δικαιοσύνην, weil sie diese δ. nicht kannten. Auch hier ist unter derselben nichts anders als im Hauptsatze zu verstehen, und ohne Noth will Flatt hier an Gottes Heiligkeit gedacht wissen. Wenn er aber sagt, sie kannten dieselbe nicht, so ist seine innere Meinung keineswegs, daß sie ihnen völlig unbekannt gewesen; er sagt selbst V. 18. ff. das Gegentheil, und wußte sehr wohl, daß ihre Unbekanntschaft eine freiwillige und verschuldete war; aber hier ist es ihm darum zu thun, ihre Schuld von der mildesten Seite darzustellen, und mehr wie ein Nichtwissen als wie ein Nichtwollen erscheinen zu lassen (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν); darum wählt er den Ausdruck ἄγνοια, bei welchem die Sache un-

entschieden bleibt, und auch wir dürfen daher kein Merkmal hinzufügen, durch welches sie zu ihrem Nachtheile entschieden würde. Die positive Ursache wird durch die Worte τὴν ἰδίαν δικ. ζητοῦντες στῆσαι bezeichnet. Daß unter der ἰδία δ. eine solche zu verstehen sey, welche sie sich selbst, und zwar auf dem Wege der Gesetzerfüllung erworben hätten, so wie auch in wiefern eine solche ἰδία genannt werden könnte, ist ebenfalls bei I, 17. nachgewiesen worden. Στῆσαι, wie III, 31., aufrecht erhalten, befestigen, stabilire. Dies thaten sie in sofern, als sie eines Theils selbst festhielten am Gesetz, und schlechterdings durch dessen Erfüllung δίκαιοι werden wollten, andern Theils auch Alles, was dieser δικαιοσύνη und dem Wege zu ihr von Seiten Anderer entgegengestellt wurde, zu unterdrücken sich bestrebten. Der Sinn des ganzen Verses ist demnach dieser: ihre Unbekanntschaft mit dem wahren Wege, Gottes Gnade, und Heil zu erlangen, und ihr beharrliches Bestreben, den Weg zum Wohlgefallen Gottes zu behaupten, der in Erfüllung des Gesetzes bestehe, sey Ursache gewesen, daß sie sich dem göttlichen Rathschluß nicht gefügt, und den neuen, von ihm selbst dargebotenen Heilsweg nicht angenommen hätten. Worin deutlich genug der Gedanke enthalten ist, daß dies hätte geschehen sollen.

V. 4. Der Gedanke τέλος νόμου χριστός, für sich allein betrachtet, kann verschiedenen Inhalt haben, herfließend aus den verschiedenen Bedeutungen des Wortes τέλος. Die Erklärung freilich, welche Striegel und Le Moyne versucht haben, wornach das Gesetz als Zollwärter an der Himmelsthür erscheint, absolute Heiligkeit fordernd von jedem, der eingehen will, und Christus dann als der Zoll, oder der vielmehr, welcher für die ganze Menschheit den Zoll erlegt, und hierdurch ihr den Eingang zollfrei öffnet, ist ein Einfall, den ich kaum mit Wolf ingeniosam interpretationem nennen möchte, und kann wohl ohne Widerlegung abgewiesen werden. Eine andere: Erfüllung, welches dann als abstr. pro concr. stände, und den Sinn gäbe: Christus habe das Gesetz, und zwar für uns erfüllt, der Forderung desselben an unserer Statt

genügt, hat an Erasmus, Wolf, Elsner, Homberg, Ch. Schmidt, u. A. Anhänger gefunden; auch Tholuck findet diese Ansicht an und für sich in der Schrift begründet, und zwar in Bezug auf das Ceremonialgesetz Hebr. X, 1., auf das Sittengesetz Hebr. VII, 18. V, 17. An allen diesen Stellen kann ich dies nicht finden; und wenn auch, so ist die Behauptung für den Erklärer des Paulus aus dessen eigenen Schriften nachzuweisen. Dazu kommt, daß diese Bedeutung von τέλος nicht mit Einem Beispiele belegt werden kann, indem 1. Tim. I, 5. dieses nicht bedeutet, und πλήρωμα Röm. XIII, 10. für τέλος nichts beweist. Paßte sie also auch in den Zusammenhang, wie Tholuck meint, so kann sie doch auf Annahme nicht eher Anspruch machen, als bis erweislichere Erklärungen als unpassend abgewiesen worden. Eine dritte Klasse von Auslegern nimmt τέλος in seiner ersten Bedeutung: Ende, und betrachtet Christum als Ende des Gesetzes, wiefern er demselben ein Ende mache, das Gesetz und die Verbindlichkeit gegen dasselbe aufhebe, wo dann freilich Manche den oft gemachten Unterschied zwischen Ceremonial- und Sittengesetz wieder hervorsuchen, um nicht behaupten zu müssen, Gott habe durch Christum diesem letztern ein Ende gemacht; Andere aber der Meinung sind, er habe dies allerdings gethan, wiefern es nehmlich ein Gesetz mit Gebot und Zwang gewesen, indem durch Christum die Freiheit herein geführt worden sey. Hierher gehören Augustin, und von den Neuern Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Rosenm., Ammon. Die Sprache kann hier nichts entgegenstellen, denn das Wort hat seine eigentlichste Bedeutung; auch der Lehrbegriff des Apostels nicht, der ja ohne Zweifel eben dies behauptet. Es wird also auf den Zusammenhang ankommen. Eine vierte Erklärung nimmt das Wort in der Bedeutung: Zweck. Der Zweck des Gesetzes, sagt Chrysost., ist den Menschen δίκαιος zu machen; das Gesetz hat dies nicht vermocht, aber durch den Glauben wird es erlangt, der Zweck des Gesetzes ohne Gesetz erreicht. So nachmals Beza, Balduin, Calov, Turretin. Von Seiten der Sprache steht hier ebenfalls nichts entgegen, da τέλος un-

läugbar diese Bedeutung hat; der Gedanke muß sich eben so wohl rechtfertigen lassen, als wenn Christus 1. Kor. I, 30. unsre σοφία, δικαιοσύνη κ. τ. λ. genannt wird. Auch hier wird der Zusammenhang entscheiden müssen. Nicht zu vermengen mit der vorigen, wie von Tholuck geschehen, ist eine fünfte Deutung. Auch sie faßt τέλος in der Bedeutung des Zieles oder Zweckes, aber will Christum in sofern als Ziel des Gesetzes dargestellt wissen, als er es sey, auf den Alles im Gesetz hindeute und hinarbeite, das Ziel, zu welchem die Menschheit durch das Gesetz habe hingeleitet werden sollen, der παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, (Gal. III, 24.); so Theodoret, Corn. a Lap., Grot., S. Schmidt, Heumann, Tholuck. Auch diese Erklärung hat an sich selbst nichts Unpassendes. Sehen wir aber auf den Zusammenhang, so findet bei ihrer Annahme die wenigste Verbindung Statt. Zwar würde sich eine solche denken lassen: Israel hat aus den angegebenen Ursachen sich Christo nicht angeschlossen, was es doch hätte thun sollen, da Christus es ist, auf welchen das Gesetz vorbereitet und erzieht. Aber theils liegt in unserm Briefe, wo von diesem Zwecke des Gesetzes nirgends die Rede gewesen ist, der Gedanke zu fern, als daß bei dieser Bezeichnung irgend Jemand, der den Brief an die Galater nicht kennt, die Worte so erklären könnte, theils würde dann der Nachdruck mehr auf den νόμος haben gelegt werden müssen, etwa νόμου γὰρ τέλος χριστός, um das zu sagen, was zu sagen war. Die nächst vorhergehende Erklärung bringt einen Uebelstand hervor; denn wenn τέλος die δικαιοσύνη bezeichnet, welche Christus uns bewirkt oder erworben hat, so enthalten die Worte εἰς δικ. — πιστεύοντι eine Tautologie. P. sagt alsdann: Das, was das Gesetz bezweckt, nehmlich die δικαιοσύνη, bewirkt uns Christus, damit oder so daß alle Glaubenden δικ. erlangen. Dagegen wenn τέλος als Ende genommen wird, so ergiebt sich dieser Zusammenhang: Israel hat sich der δικ. θεοῦ nicht unterworfen, was es doch hätte thun sollen, da Christus das Gesetz, dessen δικαιοσύνη sie ζητοῦσι στῆσαι, aufgehoben hat, um allen Glaubenden die δικαιοσύνη zu verschaffen, welche das

Gesetz ihnen nicht gewähren kann. Sie handeln also offenbar οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Denn hätten sie ἐπίγνωσιν, so müßten sie dies begriffen haben. Hauptmomente sind hierbei, wie Koppe ganz richtig bemerkt, νόμος und πίστις. Dieser Sinn aber paßt hierher so gut, daß ich nicht anders kann, als ihn für den richtigsten halten, und daher den Satz in dieser Weise fasse.

V. 5. ff. Als Erläuterung desselben giebt nun Paulus eine kurze Entgegenstellung dessen, was in beiden Anstalten, Judenthum und Christenthum, charakteristisch ist, nehmlich dort das Wirken, hier das Glauben als Weg zum Heile zu betrachten. Was im 5ten V. die Lesart betrifft, so scheint die Abweichung des Cod. Alex. γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην ἐκ πίστεως ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ, des Cod. D. der Vulg. Kopt. u. A. ὅτι τὴν δικαιοσύνην ἐκ τ. νόμου ὁ ποιήσας, keine Beachtung zu verdienen. Die Worte Μωυσῆς *) γράφει — νόμου, Mose beschreibt die δικ. aus dem Gesetz, werden durch das nachfolgende Citat deutlich. Mit Mose's eigenen Worten will P. den Charakter des Judenthums in Bezug auf den Hauptzweck, die δικαιοσύνη, zu erkennen geben. Die citirte Stelle ist Levit. XVIII, 5. mit der unbedeutenden Veränderung, daß ἃ ποιήσας αὐτά, hebr. אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם, in ὁ ποιήσας verwandelt worden ist. αὐτά bezieht sich an Ort und Stelle auf die vorher erwähnten gottlichen Gebote. Koppe bemerkt, wie dieser Ausspruch auch Hesek. XX, 21. Neh. IX, 29. gefunden werde, und fast sprichwörtlich gewesen zu seyn scheine. Das Charakteristische der Anstalt im Gegensatze gegen das Christenthum wird durch die Worte ὁ ποιήσας ζήσεται gut ausgedrückt; denn eben hierin liegt es, daß das ποιεῖν, die Erfüllung der Gebote als Bedingung des ζῆν betrachtet und eingeschärft wird, während das

*) So, glaube ich, ist zu schreiben, und nicht Μωϋσῆς, theils weil es an sich nicht glaublich ist, daß die Hellenisten das zweisylbige Wort dreisylbig gemacht haben sollten, theils nach Analogie der Herodotischen Formen θωῦμα, ἑωυτοῦ, ꝛc. worüber man doch heutzutage wohl einig ist.

neue Institut nur das πιστεύειν zur Bedingung macht. Der von einigen Auslegern geführte Streit über jenes ζῆν ist leicht zu schlichten. Es bedeutete in jeder Zeit das, was man in derselben als das höchste Glück, und die Folgen der bei Gott erlangten δικαιοσύνη betrachtete, war also beschränktern Inhalts im Pentateuch, weitern in spätern Zeiten und Büchern, und wurde von P. wahrscheinlich als Bezeichnung ewigen Heils nicht minder als zeitlicher Beglückung oder Segnung von Seiten Gottes aufgefaßt. ἐν αὐτοῖς, dadurch, durch die Gebote, welche er erfüllt; d. h. durch die Erfüllung derselben.

V. 6 — 8. Anfang der Charakteristik des neuen Instituts, die erst V. 9. vollendet wird. So wie er nun Vers 5. sagte: Moses beschreibt die gesetzliche Gerechtigkeit, wobei Moses der Repräsentant der gesetzlichen Verfassung, gleichsam das personificirte Gesetz, redend auftrat, so hier: ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικ. οὕτω λέγει. Schärfer gezeichnet würde die Parallele seyn, wenn er sagte: Christus aber spricht so ꝛc.; und da ja Christus nach 1. Kor. I, 30. unsere δικαιοσύνη ist, so konnte er dies wirklich sagen. Warum also that er es nicht? Warum versäumte er die Gelegenheit, Mosen und Christum einander entgegen zu stellen? Die natürlichste Antwort scheint mir diese zu seyn: Von Mose hatte er in der Stelle Levit. XVIII, 5. einen Ausspruch, der allgemein, und auch ihm, als eigene Rede des Gesetzgebers galt, konnte sich also desselben ohne Scheu bedienen. Von Christus aber hatte er nichts der Art; denn gesetzt auch es wären damals schon irgendwo Reden Jesu aufgezeichnet gewesen, so war doch sicher in Rom noch nichts davon bekannt; ein Wort von sich selbst aber Christo in den Mund zu legen verbot ihm, wenn sonst nichts, doch gewiß die Achtung, die er für die Person des Heilandes hatte. So blieb ihm nur übrig, irgend ein Abstraktum zu personificiren. Wir würden etwa sagen: das Christenthum; und eben dies will P. mit seiner δικ. ἐκ πίστεως andeuten, giebt aber das, was ihm in der Anstalt die Hauptsache ist, nehmlich die Gerechtigkeit durch den Glauben, zu welcher jenes führen soll. Andere nehmen δικ. für die Lehre von der δικ., d. h. das

Evangelium. So Ammon: plene: τὸ δὲ εὐαγγέλιον τὴν ἐκ πίστεως δικαιοσύνην οὕτω συνίστησι. Religio J. C. justitiam fide obtinendam hisce conditionibus adstringit. Auch dies nicht falsch. Die nun folgende Rede ist nun offenbar aus Deut. XXX, 12 — 14. geschöpft, mit einigen Aenderungen, und einem Paar Zwischenbemerkungen. Wir betrachten sie zuerst an sich selbst, und in Vergleichung mit der mosaischen Stelle. Μὴ εἴπῃς — σου, sprich nicht in deinem Herzen, d. h. denke nicht bei dir selbst. τίς — οὐρανόν; Wer wird (kann oder mag) in den Himmel hinaufsteigen? Wozu? erklären die mosaischen Worte. Mose sagt von dem Gesetze, welches er dem Volke vorlegt: es ist nicht fern von dir (V. 11.), nicht im Himmel, um sprechen zu müssen: Wer steigt uns in den Himmel, es uns zu holen, damit wir es hören und befolgen? Daraus sehen wir, daß hier die Frage nur unvollkommen ist, und irgend ein Gedanke hinzugesetzt werden muß, der am besten aus V. 8. erkannt werden kann. Den Zwischensatz τοῦτ' ἔστι χ. καταγαγεῖν jetzt weglassend, lesen wir Vers 7. weiter: ἢ τίς — ἄβυσσον; dafür steht im Deut.: Noch ist es jenseit des Meeres, um sprechen zu müssen: Wer geht uns über das Meer hinüber, es uns zu holen, damit wir es hören und befolgen? Hier hat P. den Begriff: jenseit des Meeres mit dem das ἄβυσσος vertauscht, wovon der Grund in dem Zwecke lag, für welchen er die Stelle brauchte. Uebrigens ist unter ἄβυσσος ohne Zweifel die Unterwelt, oder das Reich der Todten, zu verstehen, wie sowohl aus seinem eingeschobenen Satze, als auch aus Luk. VIII, 31. erkannt werden kann. Indem aber P. V. 8. zur Affirmation übergeht, beachtet er nicht, daß er zuerst ebenfalls einen affirmativen Satz gehabt hat: ἡ ἐκ π. δικ. οὕτω λέγει, und daher das ἀλλά, sondern, sich nur auf den Satz μὴ εἴπῃς beziehen kann; und schreibt daher ἀλλὰ τί λέγει; gerade als wenn er zuvor οὐχ οὕτω λέγει gesagt hätte. Faßt man die Sache so, so wird man keinen Drang mehr empfinden, die Partikel mit Clericus und Wolf durch praeterea, was

ſie gar nicht bedeutet, zu überſetzen. Die Worte ἐγγύς σου — καρδίᾳ σου ſtimmen mit dem 14ten Verſe der moſ. Stelle, außer daß מְאֹד (LXX. σφόδρα nach ῥῆμα) und am Schluſſe לַעֲשׂתוֹ, daß du es thun kannſt, ausgelaſſen iſt. In jener Stelle iſt natürlich דָּבָר nichts anders als eben das Geſetz, von welchem Moſe redet; was P. darunter verſtehe, ſagt er ſogleich ſelbſt, nehmlich τὸ ῥῆμα τ. πίστεως ὃ κηρύσσομεν. Und hier hat die Bezugnahme auf Moſe's Worte ein Ende. Um nun dem Verſtändniſſe der pauliniſchen einen Schritt näher zu treten, fragen wir, ob P. Moſe's Worte citire oder nachbilde? d. h. ob er bei Anführung derſelben den Zweck habe, ſeine eigene Lehre damit zu belegen, und als bibliſch nachzuweiſen, wie er gewöhnlich die Stellen des A. T. anführt, oder nur die Worte brauche, um ſeine eigenen Gedanken durch dieſelben mitzutheilen, ohne auf ihren Sinn im Pentateuch zu ſehen? Von der letztern Anſicht ſagt Melanchthon, ſie ſey dilutio grammatica et simplex der Frage, wie doch P. Moſes Worte brauchen könne, Etwas vom Evangelium zu belegen, während Jener ſie vom Geſetz gebraucht; giebt aber doch darnach eine Erklärung, welche die Stelle als Citat betrachtet. So auch mehrere theologiſche Erklärer, die in der Anführung Pauli eine Erklärung finden, welche der heil. Geiſt von einer Rede gebe, die er früher durch Moſe ausgeſprochen habe, um uns vom wahren Sinne jener Stelle, nehmlich nicht vom Geſetz, ſondern vom Evangelium, zu belehren. Dahin gehören Calov, Hackſpan, Jac. Capellus. Als ein wahres Citat faſſen ſie auch Semler und Chr. Schmidt, während Corn. a Lap., Guſſetius, Ludw. Capellus, Oeder, Wolf, Turretin, Koppe, Roſenm., Flatt, der entgegengeſetzten Meinung offen huldigen. Mit Recht, wie ich glaube. Zwar das Argument, welches bei jedem andern Schriftſteller das wichtigſte ſeyn würde, daß er doch nicht die δικ. ἐκ πίστεως durch denſelben Mann beſchreiben laſſen werde, den er als den Urheber des geſetzlichen Verhältniſſes erkennt, kann bei Paulus nicht in Anwendung gebracht werden; wir

wissen bereits zu gut, wie auch er zu citiren, und was für Stellen er als Beweise seiner christlichen Lehren beizubringen pflegt. Aber Theils ist der Gebrauch, den P. von den Worten Mose's gemacht hat, auf der einen Seite so, daß man deutlich erkennen kann, er hat hier nicht aus dem Gedächtnisse, und daher nicht ganz genau citirt, sondern mit Bewußtseyn geändert, auf der andern Seite aber auch so frei, daß wirklich nicht viel anders, als einige Anklänge in der äußern Form übrig geblieben sind; sodann hat P. die Sitte, wenn er sich auf die Schrift beruft, es ausdrücklich anzuzeigen, daß er sie zitire, und ich kenne keine Stelle, wo er dies unterließe, außer der unserigen; und endlich ist es meines Wissens ebenfalls ohne Beispiel, daß er eine biblische Stelle zwischenein so commentire, wie er an dieser Stelle thut. Da nun überdies der eigentliche Gegensatz gegen Vers 5. und die Charakteristik des neuen Instituts gar nicht in diesen drei Versen enthalten ist, sondern erst Vers 9. mit seinen eigenen Worten nachfolgt, so halte ich es für die richtigste Annahme, daß P. in der Erinnerung an die mosaische, ihm nothwendig sehr bekannte Stelle, um seiner Darstellung einen etwas feierlichen Eingang und ein biblisches Kolorit zu geben, dieselbe jener so weit nachgebildet habe, als sein Zweck es mit sich brachte, und dadurch diese ganz eigenthümliche Form hervorgebracht habe. Nun zur Erklärung, die ich zuerst selbstständig geben, dann nachträglich fremde Ansichten mittheilen will. — Die Frage τίς — οὐρανόν; ist zuerst, wie schon bemerkt, unvollständig, und sowohl die Vergleichung mit dem Original, als auch Vers 8. belehren uns, daß man sie vollständig etwa so denken muß: Wer steigt in den Himmel hinauf, um uns ein ῥῆμα, einen Weg des Heils, herabzuholen? Sie ist ferner an ihrer ursprünglichen Stelle ein Ausdruck des Wunsches, verbunden mit dem Gefühle der Unmöglichkeit: Ja, wäre nur Jemand, der für uns in den Himmel stiege, uns das ῥῆμα zu holen! Aber wer kann das! Stände diese Frage allein, so könnte man mit Rücksicht darauf, daß im Christenthum das ποιεῖν der gesetzlichen Verfassung aufgehoben ist, ihr diesen Sinn geben:

Wer ist im Stande, den Himmel zu ersteigen? d. h. ich vermag so Schweres nicht zu leisten. Aber in der zweiten Frage kann man einen solchen Sinn nicht finden, indem es nicht als Forderung an den Menschen gedacht werden kann, in die Unterwelt hinabzusteigen. Daher darf man auch die erste nicht so verstehen. Hierzu fügt nun P. die Erklärung τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν. Hier könnte man auf den Gedanken kommen, das Herabholen Christi solle der Zweck seyn, warum Einer hinaufsteigen wolle. Dem steht aber zweierlei entgegen, erstlich, daß nicht erwiesen werden kann, daß τοῦτ' ἔστι jemals den Sinn von δηλονότι, nehmlich, habe, vielmehr diese Formel beständig dazu dient, wie unser das heißt, den Sinn, der in einer Rede, oder auch in einer Handlung liegt, zu erklären und ans Licht zu bringen; und sodann, daß der Gedanke an Christum im Gemüthe des Fragenden noch gar nicht enthalten seyn darf, sondern erst mit den Worten τοῦτ' ἔστι τὸ ῥῆμα κ. τ. λ. darauf hingeführt wird. Der Fragende muß hier nothwendig allgemein fragen, und die Sätze τοῦτ' ἔστι χ. καταγαγεῖν, und ἐκ ν. ἀναγαγεῖν sind durchaus als Worte Pauli zu betrachten, welche zeigen sollen, was in einer solchen Frage, wenn Jemand sie thäte, liegen würde, um sie strafbar zu machen. Ist aber dies, wie mir scheint, so kann die Sache wohl nur auf folgende Art gefaßt werden: Christus war herabgekommen, und hatte durch sein Wirken und seinen Tod den Weg zum Heil gebahnt, und der Menschheit im Evangelium eine Kunde (ein ῥῆμα) davon hinterlassen, dann aber, nach vollbrachtem Werke auf Erden, war er in den Himmel zurückgekehrt. Hatte er in der That vollendet, was zu vollenden war, so brauchte er nicht zurückzukommen; war dies Werk noch nicht vollendet, und doch Er der einzige Heilsbringer für die Welt, so that eine zweite Erscheinung auf Erden in der Menschheit noth. Nun in dem Wunsche, wenn ihn Jemand hegte, τίς — οὐρανόν; lag die offenbare Erklärung, daß man das verlangte ῥῆμα für noch nicht vorhanden, den Weg als noch nicht gebahnt, das Werk der Erlösung als noch nicht vollendet ansah, also ein offenbarer Vorwurf, daß er aus der

Welt gegangen, ehe er sein Werk vollbracht. Wer diesen Wunsch äußerte, erklärte eben dadurch die Erlösung für noch nicht vollendet, tadelte Christum, daß er emporgestiegen, und forderte seine Rückkehr in die Menschheit, würde sie wohl auch erzwingen, wenn es nur in seiner Macht gelegen wäre; zieht oder führt also, so viel an ihm ist, durch seine Frage Christum noch einmal hernieder in die Menschheit. — Die zweite Frage τίς — ἄβυσσον; ist nach ihrem ursprünglichen Zusammenhange eben so zu ergänzen, wie die erste; wie sie aber hier verändert ist, scheint es nicht sehr wahrscheinlich, daß P. Jemand zu fragen verbiete, wer aus der Unterwelt ein ῥῆμα des Heils heraufbringen möge; denn bei den herrschenden Vorstellungen von dieser ließ sich Heil von daher nicht erwarten. Wahrscheinlicher ist mir, die Frage sey diese: Wer steigt für die Menschheit dort hinab, und erlöst sie durch seinen Tod? Fassen wir die Frage so, so bekommt sie einen Inhalt, den Paulus bei seiner Ueberzeugung, daß der Tod Christi zur Erlösung unentbehrlich gewesen sey, ihr leicht geben konnte, wir begreifen ohne Mühe, warum er die Aenderung εἰς τὴν ἄβυσσον für πέραν τῆς θαλάσσης gemacht, und verstehen überdies die Bemerkung, welche er über solch eine Frage macht: τοῦτ' ἔστι — ἀναγαγεῖν. In der Frage nehmlich ist wieder der Wunsch enthalten, daß doch Jemand sich für die Menschheit aufopfern, und sie durch seinen Tod erlösen möge. Wenn also, nachdem Christus gestorben, und für diesen Zweck gestorben ist, doch noch Jemand den Wunsch ausspricht, daß doch Einer solches Werk unternehmen möge, so liegt hierin eine ziemlich offene Erklärung, Christus habe mit seinem Tode das Werk noch nicht vollbracht, es sey mithin so gut, als wäre er noch nicht gestorben, und in sofern eine Aufforderung, wenn doch Er einmal der Erlöser seyn solle oder wolle, sich dem Tode noch einmal Preis zu geben. Dies nennt P. Christum von den Todten heraufholen, theils um gegen das καταγαγεῖν einen Gegensatz zu erhalten, theils weil, wer so urtheilt, seinen Tod als nicht geschehen, Christum als noch nicht zu den Todten hinabgestiegen betrachtet. Beide Fragen enthalten nun

eine Verkennung des Verdienstes Christi, und ein Suchen in ferner Zukunft, und auf dem bloßen Gebiete der Möglichkeiten, wo das Gesuchte längst vorhanden ist. Und daß dem so sey, sagt Vers 8. ganz offenbar. Nun noch ein Blick auf fremde Erklärungen. Chrysost. nahm die Fragen als Ausdruck des Unglaubens, des Zweifels an der Möglichkeit, daß Christus vom Himmel kommen, oder von den Todten wieder auferstehen könne; die ganze Rede der δικ. ἐκ πίστεως also als eine Ermahnung, sich durch diese Schwierigkeit nicht zum Unglauben bewegen zu lassen. Ihm gleich Theophyl., Thevd., Oek., Erasm., Mel., S. Schmidt, L. Capellus, und A. Hiermit aber streitet der Zweck des Apostels, der gar nicht gegen Zweifel streiten, sondern nur die Leichtigkeit des Heilsgewinns durch bloßes Glauben an das Geschehene darstellen will. Ebenfalls von Unglauben, aber in Bezug auf die Lehre des Evangeliums nehmen es Carpzov, Cramer, und geben der Frage den Sinn: Wer mag in den Himmel hinauf, oder in den Abgrund hinuntersteigen, um dort alles zu erkunden, was von Christus gelehrt wird, ob es sich wirklich so verhalte? Hier würde V. 8. zwar nicht entgegen stehen; aber die Erklärungssätze erlauben es doch nicht. Als Besorgniß eines Menschen, der nicht wisse, wo er die Lehre her bekommen solle, werden die Fragen von Morus, Koppe, Rosenm., gefaßt; als Frage eines gesetzlichen Menschen, der bekümmert sey, wie er in den Himmel hinauf, aus der Hölle heraus, gelangen solle, wird die Sache von Beza, Knapp, und ähnlich auch von Flatt, vorgestellt; Corn. a Lapide, Semler, Tholuck, nehmen die Fragen so: Wer steigt hinauf, um Christum herabzuholen? hinab, um ihn heraufzubringen? Und das Verbot solcher Frage daher als eine Erklärung, wie es gar nicht mehr nöthig sey, etwas der Art zu thun, da alles schon geschehen, nur noch Glaube daran erforderlich sey. Fast alle verbinden χριστὸν καταγαγεῖν und ἀναγαγεῖν mit den Fragen selbst als Angabe des Zweckes, was wir vorhin als unmöglich erkannten. Heumann erkennt darin die Rede eines Spötters und feindseligen Menschen. Am nächsten unserer Deutung

kommen Turretin und Gusſetius. Ich faſſe den Inhalt der Stelle in folgende Worte zuſammen: Denke nicht: Wer wird mir vom Himmel herab einen Heilsweg bringen, wer für mich ins Reich der Schatten gehen? Das Eine wie das Andere wäre Verkennen des Verdienſtes Chriſti, und offenbare Verſündigung. Nein, ſchon gebrochen iſt die Bahn, und vor deinen Augen und in deiner Hand das Wort, aus welchem dir das Heil hervorgehen mag, nehmlich das Wort des Evangeliums, das wir predigen. ῥῆμα τῆς πίστεως, das Wort vom Glauben; der Genit. bezeichnet das Objekt.

V. 9. 10. Nun endlich bringt der Apoſtel das Charakteriſtiſche der neuen Anſtalt ſelbſt, und zwar, wie er nicht anders konnte, mit eigenen Worten; doch ſo, daß er ſich an die moſaiſche Rede im 8ten V. ſo viel als möglich anſchließt. Angeknüpft iſt dieſe Darſtellung durch ὅτι. Man kann die Partikel relativ nehmen, und mit τὸ ῥῆμα verbinden: das Wort vom Glauben, daß ꝛc. Aber auch als eigentlicher Erklärungsſatz läßt ſich die Rede denken, indem man ὅτι durch denn oder nehmlich überſetzt. Zwei Dinge werden hier als Bedingung des σώζεσθαι, der Heilserlangung dargeſtellt, Glauben, und Bekennen. Das Bekennen geht voran, weil in Vers 8. ἐν τῷ στόματί σου das erſte war; und eben darin liegt die Urſache, weßhalb dieſe Worte hier noch einmal wiederholt werden, da doch eigentlich auf die Angabe des Mundes, als Werkzeugs des Bekennens, gar nichts ankam. Eben ſo verhält es ſich in dem zweiten Gliede. In dem Erklärungsſatze Vers 10. giebt P. ſelbſt die angemeſſenere Ordnung. κύριον iſt nicht mit Ἰησοῦν zu verbinden, ſondern als Prädikat zu faſſen. Der Satz alſo: Wenn du bekenneſt, daß Jeſus Herr ſey, und glaubſt, daß Gott ihn von den Todten erweckt habe, ſo erlangſt du Heil. Hier kann nicht unbemerkt bleiben, daß, während es von der δικ. ἐκ τοῦ νόμου hieß: ὁ ποιήσας ζήσεται, er hier Statt deſſen σωθήσῃ ſagt. Der Unterſchied iſt weſentlich. Dort wird der Menſch nicht als Sünder gedacht, und daher ihm bloß aufgegeben, was er thun ſoll, um nicht in Strafe zu verfallen, ſondern am Leben zu bleiben, und Glück

und Heil überdies zu erlangen. Hier aber hat er ſich als Sünder ſchon gezeigt, das Geſetz, das er erfüllen ſollte, nicht erfüllt, und ſo den göttlichen Zorn verdient. Er iſt der σωτηρία, der Errettung (ſ. zu I, 16.) bedürftig geworden, und wenn er dieſe erlangt, ſo beſteht hierin ſein Heil. Was nun zuerſt die πίστις anlangt, ſo ſagt er von ihr Vers 10. καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικ. d. h. mit dem Herzen glaubt man, und die Folge davon iſt δικαιοσύνη. Das Erſte ſteht bloß zur Erklärung der Worte ἐν τῇ κ. σου, und es iſt unrichtig, ſie mit Luther und Einigen nach ihm durch: von Herzen zu überſetzen. P. will nichts anders ſagen, als daß der Glaube inwendig im Herzen verborgen ſey, während das Bekenntniß ſich durch den Mund ausſpreche. δικαιοσύνη als Frucht des Glaubens kennen wir, aber den Gegenſtand deſſelben, wie er V. 9. ausgeſprochen iſt, kann auffallen. Warum ſagt er nicht, ὅτι ὁ θεὸς δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ nach IV, 5., oder, wenn der Erlöſung durch Chriſtum Erwähnung geſchehen ſollte, ὅτι χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν? Iſt es ihm denn wirklich nur das Fürwahrhalten jenes Faktums, wovon er das Heil erwartet? Nein, iſt die Antwort, ſondern ſo wie er IV, 25. ſagte: ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, ſo richtet er auch hier unſern Blick auf ſeine Auferweckung, als den feierlichen Akt der Beſtätigung ſeiner Eigenſchaft als Meſſias und Erlöſer, und faßt, indem er dieſe nennt, ſeinen Tod und deſſen Frucht mit ins Gemüth. πιστεύειν ὅτι ὁ θεὸς — νεκρῶν heißt daher: glauben, daß Gott ſelbſt Jeſum als den Chriſt, als Erlöſer und einzigen Helfer der ſündigen Menſchheit anerkannt und öffentlich vorgeſtellt habe, alſo auch ihn als ſolchen annehmen, und ſein Vertrauen auf ihn ſetzen. Und ſo iſt es derſelbe Glaube, den wir ſchon oft als den Weg zur δικαιοσύνη kennen gelernt haben. Das zweite iſt das Bekenntniß, daß Er der Herr ſey, und von dieſem wird Vers 10. geſagt, es führe die σωτηρίαν herbei. Hier kann man wieder Anſtoß nehmen, kann fragen, ob denn das Bekenntniß des Mundes etwas ſo Großes und Wichtiges ſey, daß der höchſte möglichſte Preis, die σωτηρία ſelbſt, daraus hervorgehen könne? Ob nicht P. alle Sittlichkeit

vernichte, wenn er die Erlangung des Heils von keiner Nichts abhängig mache? u. s. f. Auch wird die Hinweisung auf den hebräischen Parallelismus, und auf IV, 25., kaum genügen, diesen Anstoß wegzuräumen, da man leicht bemerken wird, es sey hier nicht sowohl Parallelismus, als vielmehr die Gegeneinanderstellung zweier verschiedenen Bedingungen des Heils, und finde namentlich V. 10. eine viel zu absichtliche Unterscheidung Statt, als daß man glauben könne, P. habe sie nur als Ausschmückung gebraucht. Wohl aber werden folgende Bemerkungen hier eine Stelle finden müssen: Erstlich behandelt hier P. das Christenthum nicht schlechthin und ohne Rücksicht, sondern im Gegensatze gegen das Judenthum. Nun war der Charakter von diesem bloßes Thun, und von dem Thun, wenn Werke der Gesetzerfüllung wurde dort das Heil abhängig dargestellt. Gerade darin aber erkannte P. den wesentlichen Unterschied des Christenthums, daß es kein Werk, sondern den Glauben zur Bedingung mache, und glaubte die Freiheit der göttlichen Gnade nur dadurch behaupten zu können, daß er alles eigene Thun des Menschen ausschloß, wo es die Frage galt, wodurch der Mensch bei Gott in Gnaden komme, und das Heil erlange. Im Streite daher mit dem Gegentheile, und bei der Entgegensetzung der wesentlichen Merkmale beider Institute war es wohl kein Wunder, wenn er solche Ausdrücke brauchte, welche aller sittlichen Bedeutung zu ermangeln schienen, ja selbst wenn er nach seiner Weise mehr sagte, als er unter andern Umständen vielleicht gesagt haben würde. Zweitens darf nicht vergessen werden, was in seinen Tagen dies Bekenntniß, das Jesus der Herr sey, zu bedeuten hatte; wie es eines Theils, weit entfernt, zeitlichen Lohn hoffen zu lassen, im Gegentheil Verläugnung aller zeitlichen Rücksichten erforderte, also gewiß nicht leicht ohne Sittlichkeit des Gemüths Statt finden konnte, andern Theils aber zur Bedingung der Theilnahme am Heil gemacht werden mußte, und ein stiller Glaube bei äußerer Zurückhaltung nicht für genügend geachtet werden durfte. Da nun P. in der Erwartung stand, daß die Wiederkehr Christi bald erfolgen werde, in der noch übrigen Frist

bis dahin aber bei der herrschenden Absicht auf günstigere Umstände für die Gläubigen durchaus nicht rechten dürfte, so konnte ihm, selbst wenn er seinen Brief als Lehrvortrag an Christen überhaupt betrachten wollte, der Gedanke gar nicht beikommen, daß irgend einmal, was er hier vom Bekenntniß sage, wegen veränderter Umstände einen Theil seiner Gültigkeit verlieren werde. So konnte er dem Satze eine Allgemeinheit geben, die er ihm bei anderer Aussicht vielleicht nicht gegeben haben würde. Drittens liegt in dem Bekenntnisse ὅτι κύριος Ἰησοῦς, für die Betrachtung des Apostels viel mehr, als dem oberflächlichen Betrachter darin zu liegen scheinen mag. Nicht nur das Zugeständniß der hohen Würde, die ihm ertheilt ist (Phil. II, 9 — 11.), denkt er dabei, sondern auch das Bewußtseyn und Bekennen, ihm unterthan und zu Gehorsam verpflichtet zu seyn, wie ja ihm selbst kein Titel höher galt, als der eines Knechtes Christi (s. zu I, 1.); also die Hingabe an ihn, zum Dienst und zum Gehorsam, offen und ohne Rückhalt, vor aller Welt, ob es Lust brächte ob Leid, ob Ehre oder Schande, also ein Handeln in hoher Sittlichkeit und Selbstverläugnung, so sehr, daß P. selbst es ohne den Beistand des göttlichen Geistes für gar nicht möglich zu leisten hält (1. Kor. XII, 3.), was er gewiß nicht sagen würde, wenn ihm diese ἀμαλογία als so leicht, und alles sittlichen Werthes ermangelnd schiene. Endlich aber muß Jeder, der den Geist der paulinischen Lehre kennt, müssen auch wir aus K. VI. unsers Briefes wissen, wie P. eigentlich die Sache ansieht. Zwar freilich von allem Einfluß auf den Gewinn des göttlichen Wohlgefallens und den Erwerb des Heils schließt er das eigene Wirken aus, weil kein Verdienen hier als möglich erscheint, aber vom sittlichen Leben des Christen läßt er so wenig abdingen, daß er es für durchaus unmöglich hält, daß ein Christ nicht sittlich leben solle, der ja mit Christo gestorben ist, und eine neue Creatur seyn soll. Damit fällt auch der letzte Anstoß, den seine Lehre hier geben könnte, hinweg.

V. 11. giebt noch eine Bestätigung des letzten Gedankens in einem Citate aus Jes. XXVIII, 16., das IX, 33. schon

vollständiger dagewesen ist. Sein nächster Zweck ist wohl nur diese Bestätigung beizubringen; damit aber verbindet sich, wie es scheint, ein anderer, nehmlich sich einen Uebergang zu dem zu machen, was er Vers 12. 13. noch sagen will, mit Hülfe des πᾶς, das er V. 12. urgirt. Freilich im hebr. Texte fehlt eben dies, und auch die LXX hat es nicht. So scheint es, als verfälsche P. die Schriftstelle, um einen Begriff hineinzutragen, der nicht in ihr enthalten sey. Doch eines Theils bedeutet das Part. ὁ πιστεύων allein schon: ein Jeder, welcher sein Vertrauen auf ihn setzt, andern Theils konnte auch P. entweder glauben, es stände πᾶς im Texte, oder dasselbe in seiner Uebersetzung haben. Absichtliche Fälschung findet gewiß nicht Statt. ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ. Es ist oft genug bemerkt worden, daß πιστεύειν ἐπί τινι nicht bedeutet an Jemand glauben, sondern Jemandem vertrauen, doch erscheint nicht nur der Unterschied da weniger, wo ein Verbum beides bezeichnet, sondern es ist auch der paulinische Glaube immer ein Vertrauen. Unter dem αὐτῷ wird man im Sinne des Schreibenden nur Christum verstehen können.

V. 12. f. Das πᾶς des vorigen Verses ergreift nun P., um das Merkmal der Allgemeinheit, welches dem Christenthume eigen ist, und oben V. 4. schon ausgesprochen wurde, damals aber noch nicht weiter ausgeführt werden konnte, nun, nach vollendeter Darstellung des Hauptcharakters vom Christenthum, besser hervortreten zu lassen, wodurch, was Beza und Corn. a Lapide zuerst bemerkt haben, die Rede sich an V. 4. anschließt. Die Part. γάρ bezieht sich auf jenes πᾶς, und braucht daher auch hier ihre Bedeutung nicht zu ändern. οὐκ ἔστι — Ἕλληνος, es ist kein Unterschied (διαστολή III, 23.) zwischen Juden und Heiden (Ἕλληνες, s. I, 16.); nicht schlechthin, sondern in der Beziehung, von welcher hier die Rede ist, nehmlich auf die Gelangung zum Heile durch den Glauben. Zum Beweise fügt er den Satz hinzu: ὁ γὰρ αὐτὸς κ. τ. λ. Einer und derselbe ist Herr über alle, d. h. Einer ist aller Herr. Im Subj. ὁ αὐτὸς eine Bezeichnung Jehova's als Nachahmung des יְהוָה der Hebräer zu finden, wie Carpzov

gethan und Koppe gebilligt, ist eben so unnöthig als unerweislich ist, daß je ὁ αὐτὸς so gebraucht worden sey. Es konnte auch wegen des Artikels kaum geschehen. κύριος ist ohne Zweifel Prädikat, πάντων hier als Mask. zu fassen. Wen aber nennt er hier den Herrn über alle, Gott, oder Christum? Ersteres ist die Meinung der großen Mehrzahl, Letzteres haben in neuer Zeit Cramer, Böhme, Flatt, bestimmt behauptet. Aus der Einheit Gottes leitet P. selbst III, 29. f. die Gelangung aller zum Ziele auf Einem Wege ab; und hierauf müssen sich die berufen, welche der ersten Ansicht folgen, denn daß die Vers 13. angeführte Stelle in ihrem Zusammenhange nicht auf den Messias gehe, kann bei P. nicht als Argument gelten, daß er sie nicht auf ihn bezogen habe. Aber freilich folgt auch aus der Stelle des 3ten Kap. nicht, daß auch hier nicht Christus, sondern Gott, als Aller Herr zu verstehen sey, denn er ist es doch nach Phil. II, 10 f. Dazu kommt, daß sowohl im Bisherigen immer vom Glauben an Christum die Rede gewesen ist, als auch im Folgenden, vornehmlich Vers 14. das πιστεύειν und ἐπικαλεῖσθαι sich nur auf Christum beziehen kann. Entweder hat daher P. die Vorstellungen unglaublich durch einander gemischt, wenn er bald Gott meint und bald Christum, oder er hat auch in dieser Stelle Christum im Sinn gehabt. So bleibt doch diese Annahme immer die sicherste. Von ihm nun sagt er: πλουτεῖ εἰς — αὐτόν. Das Verbum ἐπικαλεῖσθαι, anrufen, sowohl mit Akk. der Person (Apg. IX, 14. 2. Tim. II, 22.), als auch ohne Beifügung eines solchen (Ap. VII, 59. Weish. VII, 7.), Ausdruck des Betens zu Gott, oder auch zu Christo (s. d. erste der angef. Stellen), um Etwas von ihm zu erbitten (hebr. קָרָא אֶל יְהוָה, 1. Sam. XII, 17.). πλουτεῖν εἴς τινα, reich seyn für Jemand, d. h. vermögend genug seyn, um Jemand Gutes verleihen zu können. Wenn daher von Christus gesagt wird, ὅτι πλ. εἰς πάντας κ. τ. λ., so wird der Sinn seyn: die Schätze seiner Gnade und Heilsgüter reichen hin, um alle zu befriedigen. Man hat daher nicht nöthig, mit den meisten Auslegern χάριτι hinzuzudenken, wohl

aber beruft sich Tholuck zweckmäßig auf den ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ χριστοῦ Eph. III, 8., und die θησαυροὺς τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως, Kol. II, 3. Dagegen Ammons Meinung, daß πλουτεῖν hier transitive Bedeutung habe, und s. v. a. πλοῦτον μεταδιδόναι τινὶ bedeute, ist durchaus unstatthaft. — Wollte es nun aber Jemand scheinen, als spreche hier P. einen Universalismus aus, der mit seiner partikularistischen Prädestinationslehre aus Kap. IX. in offenem Widerspruche stehe, so soll zwar nicht durchaus geläugnet werden, daß P. an jener Stelle um der Behauptung der absoluten Freiheit der göttlichen Gnade willen Sätze aufstelle, denen er selbst bei völliger Ruhe von allem Streite kaum durchgängig Beifall geben würde; allein zu bedenken ist doch auch, einmal, daß er hier sein πᾶς auch nicht so völlig allgemein aufstellt, sondern nur in dem Sinne: daß nicht nur Juden, sondern alle Völker Theil am Heil bekommen sollen, und sodann, daß er nur von denen spricht, οἵτινες ἐπικαλοῦνται τὸν κύριον, und unter diesen nur τοὺς πιστεύοντας versteht, indem ja die πώρωσις eine Folge der Verwerfung oder Nichterwählung ist. So kann seine Prädestinationslehre neben unserer Stelle sehr wohl bestehen. Denn zwar ist kein Unterschied der Nation, sondern aus Juden und Heiden, wer ihn anruft, wird des Heils theilhaftig; aber das Anrufen freilich erfolgt nur von denen, die nach der πρόθεσις berufen sind. Zum Beleg seiner Behauptung fügt er die Stelle Joel III, 5. hinzu, genau nach der LXX, aber so in seine eigene Rede hineingeflochten, und ohne irgend ein Zeichen, daß er citire, daß man fast nicht umhin kann, mit Morus und Flatt anzunehmen, daß sie, als ein allbekannter Satz, vom Schreibenden selbst nicht eigentlich als Citat, sondern mehr als eigene Rede vorgetragen werde. Ob man die Stelle bei Joel selbst messianisch nennen wolle oder nicht, kommt auf den Begriff an, den man mit diesem Worte verbindet; faßt man ihn enger, blos von wirklichen Hindeutungen auf den Erwarteten, so ist sie es nicht denn diese fehlen bei Joel noch; nennt man aber messianisch jede Stelle der Propheten, die eine glücklichere Zukunft voran-

deutet, ſo kann auch dieſe ſo genannt werden; Paulus aber hält ſie gewiß dafür.

V. 14. 15. Ein Kettenſchluß, den wir für ſich allein betrachten wollen, ehe wir ſeinen Zuſammenhang mit dem, was voranſteht, und ſeine Bedeutung in Bezug auf das Ganze ins Auge faſſen. Die Fragen haben durchgängig negativen Sinn, wie dies gewöhnlich iſt, wenn nach πῶς ein Futurum folgt, wodurch Unmöglichkeit bezeichnet wird. Alſo der Sinn des erſten Satzes: es iſt unmöglich den anzurufen, an den ſie nicht glauben. Daß vom Glauben an Chriſtum die Rede ſey, iſt oben bereits bemerkt. Das Subjekt iſt unbeſtimmt, und kann von uns erſt ſpäter einigermaßen beſtimmt werden. Im zweiten Satze hat ἀκοῦειν τινός nicht die Bedeutung: Jemand hören, ſondern: von Jemand hören, oder οὗ iſt als Neutrum zu nehmen. Im erſten Falle der Sinn: es iſt unmöglich an den zu glauben, von dem ſie nichts gehört haben; im zweiten: es iſt unmöglich Etwas zu glauben, wovon ſie nichts gehört haben. Das Subjekt wie im erſten Satze. Auch der dritte hat kein anderes; ſein Sinn: es iſt unmöglich zu hören ohne einen Verkündiger. Mit dem vierten tritt aus dem Particip des vorhergehenden ein neues Subj. herein, als welches der Begriff des Verkündigers, genauer deſſen, der verkündigen könnte oder ſollte, anzunehmen iſt. Wir würden ſagen: Es iſt unmöglich, daß Jemand verkündige, wenn Niemand ausgeſendet wird. Betrachten wir nun die ganze Reihe, ſo ſehen wir, wie immer das Zuvorgenannte das Nachfolgende bedingt, und hierdurch, da die Mittelglieder alle nur verbindend ſind, das letzte Glied als unerläßliche Bedingung des erſten erſcheint. Der Zweck der ganzen Reihe kann demnach nur ſeyn, die Behauptung zu begründen, das ἐπικαλεῖσθαι erfordere das ἀποσταλῆναι, d. h. es ſey nicht möglich, daß Jenes eintrete, ohne Ausſendung von Boten zur Verkündigung. Hierdurch tritt eine Beziehung zu V. 13. ein, wo ἐπικ. als Bedingung des Heilsgewinns bezeichnet worden war, und zwar als die einzige. Die Partikel nun läßt einen Cauſſalnexus erwarten, ſo daß der aus der ganzen Kette hervorgehende Hauptſatz als Folge

tung des obigen, Vers 13., zu betrachten wäre. Dann muß die Verbindung diese seyn: Ist es wahr, daß Alle zum Heil bestimmt sind, V. 11. 12., und kann Erlangung des Heils nur durch das ἐπικαλεῖσθαι erfolgen, dieses aber nicht ohne Aussendung von Verkündigern: so muß auch diese Aussendung wirklich Statt finden, sind also die, welche ausgehen und verkündigen aller Welt, um deßwillen nicht zu tadeln, sondern vielmehr als Boten Gottes anzusehen. Wir haben dann in diesen zwei Versen eine Abschweifung vom eigentlichen Gegenstande, durch welche gelegentlich bewiesen werden soll, daß die Juden Unrecht thun, wenn sie den Apostel darum tadeln und verfolgen, daß er die Kunde von dem, durch dessen Anrufung Alle Heil erlangen sollen, zu Allen zu bringen sucht. Diese Ansicht von unserer Stelle, welche mir die Betrachtung derselben als die richtige vorgestellt hatte, habe ich nachmals zuerst bei Corn. a Lapide ausgeführt gefunden; die Part. οὖν erklärt er so: si non solis Judaeis, sed omnibus sine discrimine gentibus deum [richtiger wäre Christum] invocantibus a deo promissa est justitia et salus; vom Ganzen sagt er: Sensim et gradatim eo tendit apostolus, ut ostendat, non solis Judaeis, sed et quibusvis gentibus (deo ita ordinante) praedicandum esse evangelium, ut non mirentur Judaei, si ipse Paulus non Judaeorum sed gentium sit apostolus, praedicator et doctor. Ziemlich übereinstimmend sind Turretin, Heumann, Carpz., Semler, Ch. Schmidt, Morus, Koppe, Rosenm. Nun ist aber auch das Subjekt der ersten Sätze etwas deutlicher. Es bleibt unbestimmt, bezeichnet weder Juden noch Heiden, sondern allgemein diejenigen, welche durch das ἐπικαλεῖσθαι zum Heil gelangen könnten, wenn ihnen die Verkündigung zu Theil würde, an welche daher die Boten auszusenden sind. — Doch noch ist über einige abweichende Erklärungen zu berichten. Origenes geht von der Meinung aus, der Apostel rede von den Juden, wozu doch weder im Zusammenhange noch in den Worten selbst irgend eine Nöthigung vorhanden ist; und nun erkennt er, daß die ganze Kette eher dazu dienen kann, die Schuld von den

Juden wegzuwälzen, und auf Gott zu bringen, der ihnen keine Boten zugesendet habe, als sie schuldig darzustellen; und dies bewegt ihn wieder den letzten Satz πῶς — ἀποσταλῶσι so zu verstehen: wir Apostel würden Euch nicht verkündigen, wenn wir nicht gesendet wären; sind wir aber gesendet, und Ihr glaubet nicht, so hat Niemand Schuld als Ihr. Hierin liegt aber offenbare Gewalt, den Worten, die dies gar nicht bedeuten, angethan. Doch neigt sich Tholuck, obwohl zu kurz bei dieser Stelle, sehr stark zu dieser Meinung hin, indem er glaubt, P. wolle hier den Juden ihre letzte Ausflucht, die Heilsbotschaft nicht vernommen zu haben, entreißen. Daher muß auch Er, wie Mehrere vor ihm, der Partikel οὖν die Bedeutung jam vero geben, die sie wohl schwerlich hat. Erasmus macht bemerklich, daß die ganze Stelle mit Einschluß des Citats einen Beweis abgebe, daß nicht Gesetz und Ceremonie, sondern Evangelium gepredigt werden solle. Aber hierzu wäre der ganze Sorites rein überflüßig, ein eitler Rednerschmuck, wofür ich ihn fürwahr nicht halten kann. Grotius meint einen Einwurf der Juden gegen die pauliniſche Lehre vom Heile durch den Glauben zu erkennen, davon abgeleitet, daß es ja doch nicht der Juden, sondern Gottes Schuld seyn würde, daß so viele ihres Volks, denen diese Kunde noch nicht zugekommen, ewig verloren gehen müßten. Für diese Annahme spricht gar Nichts, dawider aber, daß sie weit hergeholt, daß kein Zeichen eines Einwurfs vorhanden ist, und, was Tholuck bemerkt, daß Paulus niemals Einwürfe mit Schriftstellen belegen läßt. Flatt findet die Ansicht, es enthalten diese Verse einen neuen Beweis davon, daß unsere Beseligung von Gott abhange, um V. 17. willen für richtiger, als die, welcher wir gehuldigt haben. Aber fremdartiger als solch ein Beweis scheint mir hier nichts gedacht werden zu können. Endlich Klee nimmt alles ironiſch, und setzt als Zweck die Abschneidung der Ausflucht, die Kunde nicht vernommen zu haben. Aber hier ist keine Ironie. — Am Schlusse fügt der Apostel wieder eine Schriftstelle bei, das schöne Wort Jesaias LII, 7., nach dem hebr. Text, nur etwas verändert. Jenen übersetzt Gesenius: Wie schön sind auf

den Bergen die Füße des Glücksboten, der Friede verkündet, gute Botschaft bringt, Heil verkündet, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König; während es in der LXX heißt: ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά κ. τ. λ. Den Plural hat der Ap. wahrscheinlich mit Bewußtseyn für den Sing. gesetzt; ὡραῖος, schön, Matth. XXIII, 27. Apg. III, 2., in der LXX. Gen. II, 9. für נֶחְמָד; in der citirten Stelle steht נָאוֶה, worüber s. Ges. Wörterb. unter נאוה. Die Einfälle, zu denen die Erwähnung der Füße Einigen, z. B. Origenes, Toletus, Gelegenheit gegeben haben, will ich hier nicht wiederholen. Es liegt am Tage, daß P. die Stelle von der evangelischen Verkündigung des N. T. verstanden wissen will, von welcher sie in ihrem Zusammenhange freilich nicht handelt. Seine Absicht bei der Anführung aber scheint nicht sowohl die zu seyn, etwas vorher Gesagtes zu beweisen, als vielmehr darauf hinzudeuten, wie schon die Propheten dieser Botschaft gedacht haben, und zwar als einer erfreulichen Begebenheit, wofür sie daher auch jetzt zu halten sey.

V. 16. Ueber den Zusammenhang dieses und der folgenden Verse sind die Ausleger keinesweges einig; aber auch, wie es scheint, bei sich selbst nicht recht im Klaren. Wenigstens hat keiner von allen, dessen Bemerkungen ich benutzt, mir eine klare Vorstellung gegeben, was er meine, um dieselbe prüfen und annehmen oder verwerfen zu können. Dies bewegt mich, meine Ansicht vorzutragen, ohne mich auf fremde Arbeit zu beziehen. Ich glaube nehmlich, P. kehre nach der Abschweifung der beiden letzten Verse mit V. 16. zur Hauptsache zurück, so daß dieser Vers sich an V. 11 — 13. anschließe. Dort ist gesagt, Allen, die nur die Bedingung der Heilserlangung erfüllen, sey auch das Heil gewiß. Den Aufschluß aber zu geben, warum doch nicht Alle zum Heil gelangen, ist immer noch sein Zweck, und dieser ist kein anderer, als daß nicht Alle die Heilsordnung angenommen haben. Eben dies besagt V. 16., und auch ἀλλά, aber, paßt hier trefflich, und hat nicht Noth seine Bedeutung zu verändern. „Aber freilich",

oder „nur freilich" kann man sich gefallen lassen. Beim Subj. οὐ πάντες ist die Frage, wen er eigentlich im Sinne habe? Viele, z. B. Wolf, fassen es ganz allgemein, wie es denn wohl allgemein gesagt werden kann, Carpzov denkt an die Heiden, Capellus, Heumann, Ch. Schmidt, Cramer, Böhme, an die Juden; und betrachtet man den Zweck, welchen P. hier überall verfolgt, so wird man ihnen in der Sache wohl Recht geben müssen. Von den Heiden kann gar nicht die Rede seyn, denn P. will hier nur die Ursachen der Verwerfung der Juden darstellen, und läßt daher die Heiden entweder ganz aus dem Spiele, oder gestattet ihnen das Lob, den angebotenen Heilsweg angenommen zu haben. Eben darum kann er auch nicht Heiden und Juden meinen, sondern bloß die Juden. Aber dies bezeichnet er allgemeiner durch οὐ πάντες theils wegen des Gegensatzes von πᾶς — σωθήσεται, theils um lieber errathen zu lassen, was so leicht gefunden werden konnte, als bestimmt zu sagen, was sein Volk nur schmerzen konnte. — Die Form des Prädikats hat eine Aenderung erlitten; während nehmlich V. 13. ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου gestanden hat, ist hier ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ eingetreten. Dem Sinne nach ist beides Eins; das ὑπακούειν dürfen wir doch in keinem Falle mit Grotius u. A. von der Einrichtung des Lebens verstehen, sondern allein von der Unterwerfung unter die neue Heilsordnung, also von der Annahme des Glaubens, aus welcher das ἐπικαλεῖσθαι folgt. (Vgl. I, 5. ὑπακοὴ πίστεως). Diese Form aber ist aus der V. 14. 15. enthaltenen Darstellung entnommen, woraus leicht die Täuschung entstehen kann, als schließe V. 16. sich auch der Sache nach an das Nächstvorhergegangene an. Auch hier wird eine Schriftstelle angefügt, eine ähnliche Klage des Propheten, Jesaias LIII, 1., nach der LXX. ἀκοή, hebr. שְׁמוּעָה, ist hier objektiv zu fassen; das Gehörte, die Rede, Predigt, Botschaft. Die objektive Bed. ist nicht selten. Was soll aber das Citat? Ich glaube, Nichts anders, als andeuten, wie das allerdings so kommen müsse; schon Jesaias habe es gesagt, habe dieselbe Klage geführt.

Den 17ten Vers hat Griesbach in Klammern einge-

schlossen als Parenthese, und, wie ich glaube, nicht gerade mit Unrecht. Er enthält, obwohl Tholuck diese Annahme für unnatürlich erklärt, doch ohne Zweifel eine Folgerung, denn ἄρα möchte wohl im N. T. durchaus keine andere Bedeutung haben als die folgernde. Aber auch eine Folgerung aus V. 16., denn wenn der Prophet dort klagt, daß Niemand der ἀκοὴ glaube, so liegt hier ja offenbar eben der Gedanke zum Grunde, welchen P. aus den Worten herauszieht, nehmlich daß die ἀκοὴ es sey, welche die πίστις zu Wege bringe. Aber freilich gehört diese Folgerung nicht nothwendig in den Zusammenhang, sondern könnte allenfalls fehlen, und V. 18. dicht an V. 16. angeschlossen werden. Doch kann man auch V. 17. als Vorbereitung auf V. 18. betrachten. ἀκοὴ scheint hier subjektiv gefaßt werden zu müssen, und das Hören selbst zu bedeuten, wie es auch Heumann gedeutet hat. Gal. III, 2. ist es eben so gebraucht. — ῥῆμα θεοῦ will Beza nicht als Wort Gottes, das gepredigt werde, verstehen, denn dies sey λόγος τ. θεοῦ, sondern als göttlichen Befehl oder Auftrag, und Semler, Cramer, sind ihm gefolgt. Ich sehe keinen Grund. Der Glaube, sagt Paulus, kommt durchs Hören, das Hören aber durchs Wort Gottes, nehmlich wenn es gepredigt wird. Dagegen ist nichts einzuwenden, und warum ῥῆμα nicht diese Bedeutung sollte haben können, begreife ich nicht. Eben so ist Carpzovs Uebersetzung von δὲ durch nimirum zu verwerfen, kann auch mit IX, 30. gar nicht belegt werden; denn dort ist eine Apposition, hier aber ein fortschreitender Satz.

V. 18. Ἀλλὰ λέγω. Diese hier und V. 19. vorkommende Formel, die weiter unten, XI, 1. 11. mit λέγω οὖν vertauscht wird, hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der bekannten τί οὖν, oder τί οὖν ἐροῦμεν; und hat vielleicht mit dazu beigetragen, daß Beza, Grotius, u. A. die folgende Frage für einen Einwurf des jüdischen Gegners angesehen haben. Man wird aber ohne Schwierigkeit begreifen, daß im Munde des Gegners diese Frage sehr matt und unpassend seyn würde, und um so geneigter seyn, in der verschiedenen Form auch verschiedenen Inhalt anzunehmen. Die Sache verhält sich so: Vor

Augen liegt die Thatsache, Israel hat das Heil nicht angenommen. Denn daß von Israel hier die Rede sey, ist kaum zu bezweifeln möglich; doch hat Corn. a Lapide die Heiden als Subjekt gedacht. Nur eine Entschuldigung wäre noch möglich, wenn es die frohe Kunde entweder gar nicht gehört, oder zwar gehört, aber nicht begriffen hätte. Diese Möglichkeiten stellt nun P. selbst in diesen zwei Versen auf, als Versuche, Etwas zu seiner Entschuldigung beizubringen, und also nicht aus fremder Seele, wie Einwürfe mit τί οὖν; sondern als eigene Gedanken; daher auch erste Person, und ἀλλά, welches nicht adversativ ist, sondern, wie so oft im Griechischen, nur überhaupt dazu dient, eine Beziehung des Folgenden auf Vorhergegangenes anzudeuten. Wir sagen: Da sage ich; und so haben es auch viele Ausleger gefaßt. μὴ οὐκ ἤκουσαν; haben sie es etwa nicht gehört? In der Antwort bedeutet μενοῦνγε immo vero, nein im Gegentheil, s. zu IX, 20. Das Uebrige alles ist wörtlich aus Ps. XIX, 5. mit den Worten der LXX. genommen, die auch mit dem Hebr. übereinstimmt, sobald קַוָּם, was diese durch φθόγγος übersetzt, eine tönende Saite bedeutet, wie die neuesten Ausleger, Koppe, Tholuck, u. A., geltend machen. In jenem Psalme ist die Rede von der Offenbarung Gottes durch die sichtbare Natur, den Himmel und die Körper des Himmels, und auf diese bezieht sich das Pron. αὐτῶν. P. scheint die Worte nicht sowohl als Weissagung oder biblischen Ausspruch zu citiren, wie er ja auch keine Citation bemerklich macht, als vielmehr zu den seinigen zu machen und für seinen Zweck zu akkommodiren, und den Sinn auszudrücken, die apostolische Verkündigung sey über die ganze Erde verbreitet. Dieser Satz ist dann nicht buchstäblich zu nehmen, oder gar, wie die katholischen Ausleger (bei Corn. a Lapide nachzulesen) gethan haben, zu Legenden und Märchen Zuflucht zu nehmen, damit schon zu des Ap. Zeiten das Christenthum in China, Ostindien, ja sogar in Amerika gewesen sey, sondern als hyperbolischer Ausdruck zu fassen, den Lebhaftigkeit der Rede und kräftige Hoffnung leicht genug erzeugen konnten. Worauf αὐτῶν sich beziehe, wird hin und her gerathen, anstatt zu

bedenken, daß es aus dem Pſalme mit herüber gekommen iſt, und daher in der pauliniſchen Rede gar kein beſtimmtes Wort vorhanden iſt, worauf es ſich beziehen müſſe. Dem Sinne nach geht es auf die Predigt des Evangeliums. Iſt aber dem ſo, wie er ſagt, hat alle Welt dieſelbe vernommen, ſo kann ſie auch den Juden nicht unbekannt geblieben ſeyn.

V. 19. Die zweite Möglichkeit, bei welcher Israel Entſchuldigung finden würde, wird durch die Frage μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; ausgedrückt, in welcher wir das Subjekt zum erſtenmale ſeit Vers 16. beſtimmt ausgeſprochen finden. Soll nun aber dieſe Frage nicht ganz tautologiſch mit der des 18. Verſes ſeyn, ſo kann γινώσκειν nicht bedeuten: erfahren, ſondern: erkennen, verſtehen, καταvοεῖν, wie Chryſoſt. es erklärt. Aber was haben wir als Objekt zu denken? Beza ſagt: deum, gegen allen Zuſammenhang; Erkenntniß Gottes konnte das Volk haben oder nicht haben, hier kam es darauf gar nicht an. Balduin: quod ipse sit electus dei populus. Auch davon iſt hier nicht die Rede. Grotius: famam de apostolis. Dann wäre γινώσκειν nur: erfahren, und die Frage von der erſten nicht verſchieden. Ch. Schmidt: Evangelium etiam ad se pertinere. Die Ungläubigen erkannten ein Evangelium gar nicht an, ließen bloß das Geſetz gelten, konnten alſo dies weder anerkennen noch läugnen; die Gläubigen aus dem Volke fehlten darin, daß ſie nur zu ſehr das glaubten, es gehöre ihnen das Evangelium, und alle Andere davon ausſchließen wollten. So war dieſe Frage hier ganz ungehörig. Heumann: ob ſie das Evangelium nicht angenommen, und erkannt, daß es eine göttliche Lehre ſey, das iſt, ob ſie nicht nach der Lehre der Apoſtel an Chriſtum geglaubt haben. Dies könnte aber nicht heißen: μὴ οὐκ ἔγνω; ſondern μὴ ἔγνω; um zumal mit Nein, wie H. will, darauf antworten zu können; iſt alſo ebenfalls zu verwerfen. Mehr für ſich könnte wegen der Stellen, in denen P. die Berufung der Heiden erwähnt hat, die Anſicht zu haben ſcheinen, welche Corn. a Lapide angiebt, gentibus etiam praedicandum esse evangelium, womit Juſtinian, Calov, Turretin,

Morus, Rice einstimmen, und die von Koppe und Rosenmüller noch schärfer so gefaßt wird: a se ad gentes traductum iri doctrinam de Messia. Dagegen aber hat Tholuck schon bemerkt, daß diese Frage zu der in Vers 18. keine passende Parallele gebe, auch die Ellipse in dem μὴ οὐκ ἔγνω ungemein hart sey; wozu, und zwar als Hauptgrund, kommt, daß der Zweck des Apostels ja gar nicht dieser ist, sondern ohne alle Frage der, Entschuldigungen dafür zu suchen, und zu widerlegen, ὅτι οὐχ ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ (V. 16.). Demnach kann, nachdem V. 18. gezeigt worden, wie eine Entschuldigung mit Unkenntniß des Evangeliums auf keine Weise gelten könne, hier nur noch übrig bleiben, daß ihnen zwar eine Kenntniß davon, aber keine richtige Einsicht in die evangelische Wahrheit gegeben worden sey, um derselben Folge leisten zu können, so wie überhaupt Einerleiheit des Objekts in beiden Fragen fast unerläßlich scheint. So kommen wir zu dem einfachen Sinne: haben sie vielleicht das Evangelium nicht begriffen, um ihm glauben zu können? und nehmen denselben mit Chrysost., Cramer, Flatt, Tholuck als richtig an. Was aber antwortet der Apostel? Eine direkte Antwort giebt er gar nicht; anstatt derselben aber drei Schriftstellen, die uns wohl errathen lassen, was er sagen könnte, wenn er es mit eigenen Worten thun wollte. πρῶτος Μωυσῆς λέγει. Hier fällt πρῶτος auf; die einfachste und gemeinste Fassung seit Chrysost. ist die, daß er πρῶτος mit Bezug auf die nachfolgende Stelle des späteren Propheten sage, neben der eine andere, von Semler u. A. angenommene, aber minder passende, steht: prior quam nos Apostoli. Außerdem hat Wetstein das Wort von der Antwort getrennt, und zur Frage gezogen, und bemerkt: antequam gentes vocarentur, immo antequam scirent se vocandas esse, Judaeis hoc praedictum est. Flatt, Storr, stimmen überein, aber theils möchte man dann die Stellung μὴ οὐ πρῶτος ἔγνω Ἰσραήλ; erwarten, theils würde dadurch πρῶτος Hauptbegriff, und der Stand der Frage abermals verrückt. Daher ich nicht beistimmen kann. Die mosaische Stelle nun findet sich Deut. XXXII, 21., und

stimmt mit dem Hebr. und der LXX überein, nur daß P. die 2te Person ὑμᾶς für die dritte αὐτοὺς gesetzt hat. παραζηλοῦν, das hebr. קנא in P. und Hiph., zur Eifersucht, oder zum Zorne, reizen; vgl. XI, 11. 14. 1. Kor. X, 22. — παροργίζειν, hebr. כעס in P. und Hiph., in uns. Stelle, und Deut. IV, 25. Richt. II, 12., aber Mich. II, 7. für קצר; zum Zorne reizen; vgl. Eph. VI, 4. Judith VIII, 14. οὐκ ἔθνος, ein Volk das kein Volk ist, d. h. ein verachtetes, kaum als Volk zu betrachtendes. ἀσύνετος, hebr. נָבָל, eig. thöricht, dann aber bekanntlich: frevelhaft, gottlos. So wollen Koppe, Roseum., Flatt, es auch hier verstanden wissen, was nicht unmöglich ist. — Paulus citirt hier nur den halben Vers, vollständig hat er diesen Inhalt: Sie haben mich mit dem, was kein Gott ist, zur Eifersucht (das Volk ist bekanntlich Gottes Weib durchs ganze A. T.), und mit ihren Götzen zum Zorn gereizt; nun will ich sie an dem, das kein Volk ist, zur Eifersucht, an thörichtem (oder sündigem) Volke zum Zorne reizen; — nehmlich durch den Vorzug, den ich ihm werde angedeihen lassen. Aus diesen Worten scheint die Antwort des Apostels klar hervorzutreten. Von Nichterkennen, Nichtverstehen kann nicht mehr die Rede seyn; das Volk hat es immer schon so gemacht, Gott sich auf alle Weise treu und gütig an ihm bewiesen, das Volk ihm stets mit Untreue gelohnt. So ehedem, so jetzt; es will nicht, es beharrt in seiner Untreue, es erzürnt mit immer neuem Abfall seinen Gott. So hat nun Gott seine Drohung wahrgemacht, die Heiden, nicht sein Volk bisher, ein sündiges, verachtetes Geschlecht, beruft er zu sich, und beglückt sie mit seiner Gunst, ob das vielleicht die Eifersucht in ihm erwecken, und es zu ernster Umkehr bewegen könne. Gleichen Sinn bieten auch die folgenden Aussprüche.

V. 20. 21. Ἠσαΐας — λέγει. δέ, wie Tholuck richtig bemerkt, bezieht sich auf πρῶτος V. 19., wobei ein μὲν hätte stehen können. ἀποτ. καὶ λέγει d. h. er ist so kühn zu sagen; er sagt ohne alle Scheu und frei heraus, unbekümmert um Gunst oder Ungunst der Leser. Böhme macht

bemerklich, daß der Ap. damit mehr seine eigene, als des Propheten Kühnheit entschuldigen wolle. Die Stelle Vers 20. ist aus Jesaias LXV, 1. nach der LXX; doch ist die Ordnung der Parallel-Glieder vertauscht. Die Worte sind klar. Ἐπερωτᾶν mit Heum., Ch. Schmidt, im Sinne des Befragens um ein Orakel zu nehmen, scheint unpassend. Es liegt vor Augen, daß P. hier die Bekehrung der Heiden zu Gott meint, die ihn vorher nicht gesucht, noch nach ihm gefragt hatten, nun aber von Gott angenommen sind, und nach IX, 30. die δικαιοσύνη erlangen, die sie nicht gesucht hatten. So daß diese Stelle deutlich ausspricht, was die mosaische bloß angedeutet hatte. — V. 21. πρὸς — λέγει. Die Präpos. wird von Erasm., Beza, Grot., Cramer, Koppe, adversus übersetzt; doch dies würde κατὰ τοῦ Ἰσρ. heißen müssen; von Wolf, Chr. Schmidt, Böhme, Flatt, Tholuck, de, oder von, d. h. in Beziehung auf Israel, also gleich περὶ τοῦ Ἰσρ. gesetzt; auch Heumanns: auf Israel hat diesen Sinn. Ich sehe aber nicht, warum es nicht auch zu Israel übersetzt werden sollte. Der Ausspruch ist Jesaias LXV, 2. nach der LXX, doch mit veränderter Wortstellung. Der Sinn ist klar: Gott hört nicht auf, sich um das Volk zu bewerben, und es zu sich zu ziehen; aber dieses gehorcht ihm nicht, und zeigt sich widerspenstig. Dies die Ursache der Verwerfung und der Uebertragung des Heils zu den Heiden. — Ἀντιλέγειν, widersprechen, überhaupt widerspenstig seyn. —

Elftes Kapitel.

V. 1. Bestimmt genug hat sich der Apostel am Schlusse des vorigen Kapitels über das Schicksal seines Volkes ausgesprochen; deutlich kann man erkennen, wie sein Sinn dieser ist: es habe Israel das dargebotene Heil nicht angenommen, darum sey es desselben verlustig gegangen, und die Heiden in seine Stelle eingetreten. Dieses Schicksal nun war eine offenbare Strafe Gottes, ein Beweis also, daß Gott mit ihnen unzufrieden war, ein um so stärkerer, als Gott ehedem dies Volk zu seinem besondern Eigenthum erwählt hatte, um es zur höchsten Stufe der Glückseligkeit emporzuführen. Die Strafe war überdies nicht vorübergehend, sondern dauernd in sich selbst und in ihren Folgen. Da lag nun, sowohl für den Juden und Judenchristen überhaupt, als auch für das liebende Gemüth des Ap. selbst, keine Frage näher, als die, welche nun P. selbst aufwirft, um sie für sich und seine Leser zu beantworten: *Μὴ ἀπώσατο — αὐτοῦ; Ἀπωθεῖσθαι*, von sich stoßen, was man z. B. nicht annehmen oder anerkennen will, vergl. Apg. VII, 27. 39. XIII, 46. 1. Tim. I, 19.; in der LXX für ודח, verstoßen, verwerfen, der Gunst berauben, Richt. VI, 13. Ps. XCIV, 14., einer so ähnlichen Stelle, daß Chr. Schmidt die unserige für daher entlehnt ansah; desgl. für נדד Hos. IV, 6. und A. Da nun im Folgenden P. läugnet, daß dies *ἀπωθεῖσθαι* geschehen sey, und doch die

Behauptung, daß Israel jetzt vom Genuſſe der göttlichen Gnade ausgeſchloſſen ſey, keinesweges zurücknimmt, ſo hat man daraus den Schluß zu machen, daß er unter dieſem Verbum eine allumfaſſende, völlig unbedingte und immerwährende Verwerfung verſtanden wiſſen wollte. Die Worte λέγω οὖν, mit denen er dieſe Frage hereingeführt hat, haben, wie ἀλλὰ λέγω IX, 18. f., mit der früher gewöhnlich vorkommenden Formel τί οὖν; oder τί οὖν ἐροῦμεν; einige Aehnlichkeit. Ich wage hier nicht zu entſcheiden, ob P. dieſe Frage dadurch als aus eigener oder fremder Seele hervorgehend bezeichnen will. Soviel iſt uns gewiß, von der Unwahrheit, ja faſt Frevelhaftigkeit der in ihr enthaltenen Meinung iſt er feſt überzeugt; denn nur in dieſem Falle pflegt er durch μὴ γένοιτο zu antworten, wie hier geſchieht. Er giebt aber auch Gründe ſeines Läugnens an. Zuerſt ſein eigenes Beiſpiel, das nicht allein dadurch, daß er ein Jude war, beweiſen konnte, daß der Jude nicht als ſolcher unbedingt verworfen ſey, und in ſofern jedem andern Beiſpiel gläubiger Juden gleich, ſondern auch eine vorzügliche Beweiskraft dadurch erhält, daß er ſelbſt lange genug ein heftiger Widerſacher der neuen Verfaſſung geweſen war. καὶ γὰρ ἐγώ, denn auch ich. Die Weglaſſung des zweiten καὶ, das eigentlich hier erfordert würde, iſt ganz uſuell; ſ. m. Bemerkung zu Plat. Gaſtm. S. 23. Wohl zu bemerken iſt, daß er ſich nicht Ἰουδαῖος nennt, was der bloße Volksname, ſondern Ἰσραηλίτης, was die Ehrenbezeichnung iſt; (ſ. zu IX, 4.), und zugleich die Abſtammung von Israel andeutet, welche der erſt ſpäter vom ganzen Volke in Gebrauch gekommene Stammesname des Judäers nicht erkennen lehrt. Wenn nun gleich ſchon dieſe Beziehung völlig hingereicht hätte, ſo fügt er doch noch zwei andere hinzu, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, alſo gewiß kein Proſelyt, ſondern von ganz ächter Abkunft, und φυλῆς Βενιαμίν, die Angabe des Stammes, auf den er ſein Geſchlecht zurückführen könne; wie es ſcheint, zu Beſtätigung der erſten Ausſage. Eben ſo, doch in anderer Abſicht, Phil. III, 5.

V. 2. wiederholt nochmals die Erklärung, die durch μὴ γένοιτο bereits gegeben war, mit beſtimmten Worten, und des

Nachdrucks wegen das Prädikat οὐκ ἀπώσατο hervorgestellt. Der beigefügte Relativsatz ὃν προέγνω kann auf zweierlei Art verstanden werden, als Beschränkung von τὸν λαὸν αὐτοῦ, oder als Argument des Hauptsatzes. Im ersten Falle haben wir keine Wiederholung von Vers 1., sondern die Bestimmung, daß der Satz: οὐκ ἀπώσατο nicht von dem gewöhnlich so genannten Volke Gottes, sondern nur von dem Theile desselben zu verstehen sey, von welchem gelte, ὃν προέγνω αὐτός. In diesem Falle muß προγινώσκειν entweder mit Augusti, und den Calvinisten „vorher lieben," bedeuten, oder mit den lutherischen Auslegern hinzugedacht werden, daß sie Gläubige, oder Christen, werden würden. Dieses sey wahres Volk habe er nicht verstoßen. Dagegen ist zu bemerken, 1) was schon bei VIII, 29. gesagt werden mußte, daß jene Bedeutung gar nicht erweisbar, diese Ellipse bei völligem Mangel von Etwas, woraus sie ergänzt werden könnte, durchaus unstatthaft sey; 2) daß, wenn P. wollte, daß man den Satz Vers 2. von einem andern Volke Gottes, nehmlich von dem geistigen, verstehen sollte, er davon doch hätte irgend ein Zeichen geben, nicht aber ihn durch Vorstellung des Prädikats so bilden müssen, daß jeder unbefangene Leser urtheilen muß, es sey das Objekt ganz das vorige, und werde nur das Prädikat stärker urgirt; 3) daß das Volk Gottes im höhern Sinne Heidenchristen sowohl als gewesene Juden umfasse, P. also hier etwas ganz Ungehöriges sagen würde, woran überdies gar Niemand habe denken können, nehmlich daß Gott sein wahres Volk nicht verstoßen habe oder verstoßen werde; 4) daß der Zweck des Kapitels überhaupt dahin gerichtet ist, über das Schicksal des ganzen Judenvolkes Erklärungen zu geben, nicht aber über die, welche, wiefern sie schon Christen waren, gar nicht mehr in das Schicksal desselben verflochten waren. Demnach hat man die Fassung des Relativsatzes als Beschränkung, der, außer den meisten alten Kirchenlehrern auch Heumann, Semler, Rosenm., Flatt, beigetreten waren, als unrichtig zu verwerfen. Er enthält demnach ein Argument, daraus hergeleitet, daß Gott mit sich selbst in Widerspruch kommen würde, wenn

er das Volk, ὃν προέγνω, nun ſchlechthin verwerfen wolle. Was heißt aber hier προγινώσκειν? Ich urtheile, nichts Anderes als VIII, 29. nehmlich vorher beſchließen, oder beſtimmen. ὁ θεὸς προέγνω τὸν λαὸν αὐτοῦ hat den Sinn: Gott beſchloß im Voraus, daß dies Volk, Abrahams Geſchlecht, ſein Volk ſeyn ſollte. Und ſehen wir die Geſchichte des Volks, wie ſie von ſeinen eigenen Schriftſtellern aufgefaßt wurde, und wie dem gemäß jeder Jude ſie anſchauen mußte, ſo werden wir von der Geneſis an unterbrochen den Glauben an eine ſolche προγνώσεις entdecken. Von Alters her, noch vor Abraham, ehe ſichtbar in der Geſchichte dieſes Mannes der Plan Gottes, aus ſeinen Nachkommen ſich ein Volk zum Eigenthum zu ſchaffen, dies zu ſegnen und zu beglücken, und ſelbſt wenn es fehlt, nur zu züchtigen, aber ſobald es nur wieder umkehrt, immer von Neuem zu Gnaden anzunehmen: was könnte προγνώσεις genannt werden, wenn nicht dies? Fand aber dies Statt, ſo würde es allerdings einen großen Widerſpruch in Gottes Handeln bringen, wenn er jetzt nicht nur züchtigen, ſondern für immer, und ohne Zurücklaſſung Einer Hoffnung, ihm ſeine Liebe und ſeinen Geiſt entziehen wollte. — Die folgende, bis V. 4. fortgehende Anführung eines Ereigniſſes aus der heiligen Geſchichte wird durch den Eingang als Beweis der vorhergehenden Behauptung dargeſtellt (ſ. zu VI, 3.). τί λέγει ἡ γραφή, was die Schrift ſagt, d. h. was Gott in der Schrift ſagt. ἐν Ἠλίᾳ. Hiervon giebt es drei Erklärungen, die Eine, die ſich bei Beza, Calov, Corn. a Lapide, Turretin, vorfindet, will ἐν für περὶ annehmen, und beruft ſich auf einen ſolchen Gebrauch des hebr. ב. Pſ. LXXXVIII, 3., worin ich dieſe Bedeutung in der That nicht finden kann; Matth. X, 32. Luk. XII, 8. wo jedoch ὁμολογεῖν ἐν ἐμοὶ nicht nothwendig mit περὶ ἐμοῦ gleichgeltend ſeyn muß. Immer bleibt dieſe Erklärungsart wenig empfehlenswerth. Die zweite, deren Urheber Grotius ſcheint, nimmt die Worte als rabbiniſche Citirformel, mit dem Sinne: in der Stelle, oder dem Abſchnitte, welcher von Elias handelt, und giebt zum Beweiſe nicht nur rabbiniſche Stellen (Michaelis Einleitung ins N. T. Th. I,

S. 143 f. der 4ten Aufl. Storr opusc. Vol. I. S. 82.), sondern auch altgriechische (s. Tholuck) und aus dem N. T. als völlig sicher Mark. XII, 26. Luk. XX. 37. ἐπὶ τῆς βάτου, minder zuverlässig Mark. II, 26. ἐπὶ Ἀβιάθαρ τοῦ ἀρχιερέως. So nach Grotius auch Bengel, Heum., Ch. Schmidt und fast alle Neuere. Auch scheint diese Erklärung ziemlich wohl begründet, und daher beifallswerth. Doch läugnet Ammon diese Art zu citiren, und, während er die Syr. Uebers. anführt, welche ἐν für περὶ angenommen habe, übersetzt er selbst — und dies die dritte Erklärungsart —: quid Eliae exemplo doceat scriptura. Daß ἐν so gebraucht werde (unser an), ist unbezweifelt; nur eigentlich nicht am Beispiel des Elias wird die Lehre gegeben. Will man hierüber weniger scrupulös seyn, so kann man sich auch diese Erklärung gefallen lassen. Die Erzählung steht 1. Kön. XIX, 9 ff. Ueber ἐντυγχάνειν s. zu VIII, 26. κατὰ τοῦ Ἰσραὴλ ist ohne Zweifel mit dem Verbum zu verbinden, in dem Sinne: er klagt über Israel, oder verklagt es; auch wenn λέγων gar nichts wider sich hätte, würde man nicht mit Beza und Turr. verbinden dürfen κατὰ τ. Ἰ. λέγων; aber überdies hat es so tüchtige Auktoritäten gegen sich, daß es wohl mit Recht von Griesb. und Knapp weggelassen, oder doch mit Vater als verdächtig einzuschließen scheint.

V. 3. 4. Die Klage des Propheten mit der darauf ertheilten Antwort. Elia auf seiner Flucht vor Isebel, die Jehova's Propheten gemordet hatte, durch ein דְּבַר יְהוָה über sein Thun befragt, ergießt sich V. 10. und zum zweiten Mal auf ähnliche Frage einer Stimme (קוֹל) V. 14. in die Klage, die P. verkürzt nach der LXX wiedergiebt. Auch sind die beiden ersten Sätze umgestellt. τοὺς προφήτας κ. τ. λ. Dies ist kurz zuvor XVIII, 13. erwähnt worden. τὰ θυσιαστήριά σου. Bekanntlich sollte Jehova nur an Einem Orte von der Nation verehrt werden, und außerdem weder Altar noch Kultus Statt finden; aber eben so bekannt ist auch, daß dies Gesetz selbst in den Zeiten, da das Volk beisammen war, nie völlig ausgeführt worden war, und auch im Reiche Juda

nicht oft zur Ausführung kam; wieviel weniger in Israel, wo Theilnahme am Kultus in Jerusalem sogar verboten war.*) — Für ζητεῖν τὴν ψυχήν, nach dem Leben trachten, wird noch Matth. II, 20. angeführt. Das, was nun mit ihm spricht, wird V. 3. χρηματισμὸς genannt, d. h. ein göttliches Orakel, 2. Makk. II, 4. Im Urtexte steht, wie schon bemerkt, V. 9. דִּבּוּר יְהוָה, V. 13. קוֹל, aber V. 15, wo die Rede angeht, aus welcher unser V. 3. genommen ist, heißt es וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו. Was einige Ausleger seit Grotius, und zuletzt Tholuck, hier über die Fiktion der Rabbinen von der בַּת קוֹל berichten, die im spätern Judenthum an die Stelle der unmittelbaren Erscheinungen Jehovas getreten sey, läßt sich als Vorstellung Pauli an unserer Stelle wenigstens nicht erweisen. Die Antwort selbst, dort V. 18., ist ungenau citirt; im Hebr. steht: ich werde in Israel 7000 übrig lassen (nehmlich bei der Verheerung, die Vers 17. angedroht worden ist), alle die Knie, die sich nicht vor Baal gebeugt, und jeden Mund, der ihn nicht geküßt. Die LXX hat die 2te Pers. καταλείψεις d. h. du sollst übrig lassen; fügt nach ἑπτὰ χιλιάδας noch ἀνδρῶν hinzu, und übersetzt נשׁק durch προσκυνεῖν. Von beiden unterscheidet sich das paulinische Citat, und zwar fast in jedem Worte, auch für ὤκλασαν (oder ὤκλασαν γόνυ nach der ed. Rom. Doch hat ed. Compl. ἔκαμψαν) dort steht hier ἔκαμψαν γόνυ, und τῇ βάαλ, während dort τῷ β. ist. P. scheint nur den Sinn, wie er eben seinem Gemüthe vorschwebte, aus dem Gedächtniß herzustellen, der Wörter nicht bewußt gewesen zu seyn. Ueber die Feminin-Form τῇ βάαλ, die auch in der LXX bisweilen vorkommt, finden sich gelehrte Untersuchungen hie und da, auch bei Tholuck. Mein Feld ist es nie gewesen; Eigenes geben könnte ich folglich nicht; doch würde ich mich nicht schämen, Fremdes zu referiren, wenn es mir nicht schiene, als gehörte die Untersuchung ins alte, nicht ins neue Testament. So genüge dem Leser zu wissen,

*) Das hierher Gehörige findet sich beisammen in christl. Philos. Th. I. S. 298 — 300.

daß ältere Exegeten, Beza, Grät., u. A., εἰκόνι hinzudenken, Andere dagegen auch eine weibliche Baal, viell. den Mond, annehmen, noch Andere, worunter Tholuck, das Feminin für ein Zeichen der Verachtung ansehen. Fragen wir nun, ehe wir noch die Anwendung des Ap. selbst betrachten, wiefern diese Anführung als Beweis des Satzes dienen könne, daß Gott sein Volk nicht verstoßen habe? so scheint geantwortet werden zu müssen, nur als Beispiel, daß es ehedem schon eben so traurig in Israel ausgesehen habe, gleiche Untreue des Volks und gleiche Strafurtheile Gottes Statt gefunden haben, und doch das Volk nicht verworfen gewesen sey, da Gott auch damals sich eine namhafte Anzahl treuer Bekenner übrig behalten habe. Eben so sey es auch jetzt, und also das Volk nicht verworfen; denn so lange ein Theil erhalten werde, sey das Ganze nicht verstoßen. Darauf, daß Elia damals nicht gewußt, daß es jene Zahl noch gäbe, scheint hier kein besonderes Gewicht gelegt werden zu dürfen; denn daß aus den Juden gleich Anfangs Tausende sich Christo zugewendet hatten, konnte Niemand, auch der heidnischen Gemeine nicht, unbekannt seyn. Im Gegentheil, daß es bekanntlich so ist, darauf ist die Aehnlichkeit mit der Zeit des Propheten zu begründen.

V. 5. Die Anwendung des Apostels. Οὕτως οὖν — λεῖμμα γέγονε. Sowohl οὕτως als ἐν τ. νῦν καιρῷ deuten darauf, daß auch P. in der Aehnlichkeit der Zeiten den nervus probandi findet, also das Vorgetragene als Beispiel nimmt. Das λεῖμμα, der Ueberrest, welcher geblieben war, nehmlich die Zahl der Gläubigen aus Israel, kann nicht unbedeutend gewesen seyn, da Apg. XXI, 20. die Aeltesten der Jerusalemischen Gemeine zu P. sagen: θεωρεῖς, πόσαι μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων. Der Beisatz κατ' ἐκλογὴν χάριτος soll uns belehren, wo wir eigentlich die Ursache zu suchen haben, daß ein λεῖμμα geblieben ist, nehmlich nicht in irgend einem Verdienste derer, welchen es zu Theil wird, in dem Nichts von P. mit solcher Consequenz durchgeführt wird, als seine Hauptlehre von der Verdienstlosigkeit des Menschen

Morus, Klee einstimmen, und die von Knappe und Rosenmüller noch schärfer so gefaßt wird: a se ad gentes traductum iri doctrinam de Messia. Dagegen aber hat Tholuck schon bemerkt, daß diese Frage zu der in Vers 18. keine passende Parallele gebe, auch die Ellipse in dem μὴ οὐκ ἔγνω ungemein hart sey; wozu, und zwar als Hauptgrund, kommt, daß der Zweck des Apostels ja gar nicht dieser ist, sondern ohne alle Frage der, Entschuldigungen dafür zu suchen, und zu widerlegen, ὅτι οὐχ ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ (V. 16.). Demnach kann, nachdem V. 18. gezeigt worden, wie eine Entschuldigung mit Unkenntniß des Evangeliums auf keine Weise gelten könne, hier nur noch übrig bleiben, daß ihnen zwar eine Kenntniß davon, aber keine richtige Einsicht in die evangelische Wahrheit geworden sey, um derselben Folge leisten zu können, so wie überhaupt Einerleiheit des Objekts in beiden Fragen fast unerläßlich scheint. So kommen wir zu dem einfachen Sinne: haben sie vielleicht das Evangelium nicht begriffen, um ihm glauben zu können? und nehmen denselben mit Chrysost., Cramer, Flatt, Tholuck als richtig an. Was aber antwortet der Apostel? Eine direkte Antwort giebt er gar nicht; anstatt derselben aber drei Schriftstellen, die uns wohl errathen lassen, was er sagen könnte, wenn er es mit eigenen Worten thun wollte. πρῶτος Μωϋσῆς λέγει. Hier fällt πρῶτος auf; die einfachste und gemeinste Fassung seit Chrysost. ist die, daß er πρῶτος mit Bezug auf die nachfolgende Stelle des späteren Propheten sage, neben der eine andere, von Semler u. A. angenommene, aber minder passende, stehe: prior quam nos Apostoli. Außerdem hat Wetstein das Wort von der Antwort getrennt, und zur Frage gezogen, und bemerkt: antequam gentes vocarentur, immo antequam scirent se vocandas esse, Judaeis hoc praedictum est. Flatt, Storr, stimmen überein, aber theils möchte man dann die Stellung μὴ οὐ πρῶτος ἔγνω Ἰσραήλ; erwarten, theils würde dadurch πρῶτος Hauptbegriff, und der Stand der Frage abermals verrückt. Daher ich nicht beistimmen kann. Die mosaische Stelle nun findet sich Deut. XXXII, 21., und

stimmt mit dem Hebr. und der LXX überein, nur daß P. die 2te Person ὑμᾶς für die dritte αὐτοὺς gesetzt hat. παραζηλοῦν, das hebr. קנא in P. und Hiph., zur Eifersucht, oder zum Zorne, reizen; vgl. XI, 11. 14. 1 Kor. X, 22. — παροργίζειν, hebr. כעס in P. und Hiph., in unst. Stelle, und Deut. IV, 25. Richt. II, 12., aber Mich. II, 7. für קצף; zum Zorne reizen; vgl. Eph. VI, 4. Judith VIII, 14. οὐκ ἔθνος, ein Volk das kein Volk ist, d. h. ein verachtetes, kaum als Volk zu betrachtendes. ἀσύνετος, hebr. נבל, eig. thöricht, dann aber bekanntlich: frevelhaft, gottlos. So wollen Koppe, Rosenm., Flatt, es auch hier verstanden wissen, was nicht unmöglich ist. — Paulus führt hier nur den halben Vers, vollständig hat er diesen Inhalt: Sie haben mich mit dem, was kein Gott ist, zur Eifersucht (das Volk ist bekanntlich Gottes Weib durchs ganze A. T.), und mit ihren Götzen zum Zorn gereizt; nun will ich sie an dem, das kein Volk ist, zur Eifersucht, an thörichtem (oder sündigem) Volke zum Zorne reizen; — nehmlich durch den Vorzug, den ich ihm werde angedeihen lassen. Aus diesen Worten scheint die Antwort des Apostels klar hervorzutreten. Von Nichtbemerken, Nichtverstehen kann nicht mehr die Rede seyn; das Volk hat es immer schon so gemacht, Gott sich auf alle Weise treu und gütig an ihm bewiesen, das Volk ihm stets mit Untreue gelohnt. So ehedem, so jetzt; es will nicht, es beharrt in seiner Untreue, es erzürnt mit immer neuem Abfall seinen Gott. So hat nun Gott seine Drohung wahrgemacht, die Heiden, nicht sein Volk bisher, ein sündiges, verachtetes Geschlecht, beruft er zu sich, und beglückt sie mit seiner Gunst, ob das vielleicht die Eifersucht in ihm erwecken, und es zu ernster Umkehr bewegen könne. Gleichen Sinn bieten auch die folgenden Aussprüche.

V. 20. 21. Ἡσαΐας — λέγει. δέ, wie Tholuck richtig bemerkt, bezieht sich auf πρῶτος V. 19., wobei ein μέν hätte stehen können. ἀποτ. καὶ λέγει d. h. er ist so kühn zu sagen; er sagt ohne alle Scheu und frei heraus, unbekümmert um Gunst oder Ungunst der Leser. Böhme macht

tern mit dem Akk. τινι, iſt nicht richtig, wie das folgende Beiſpiel erweiſen mag: Plat. Rep. IV, S. 431. C. heißt es: τὰς ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας (sc. λύπας τε καὶ ἡδονὰς) ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξει καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φῦσι, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσι. Um ſo weniger wird man ſich geneigt fühlen, die Koppeſche Deutung anzunehmen, nach welcher ὁ Nomin. ſeyn und ſich auf Ἰσραὴλ beziehen, τοῦτο, ebenfalls Nomin., dieſen Begriff wiederholen ſoll, Ἰσρ. aber Neutrum werden muß. — Οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, die Uebrigen, d. h. die ganze Maſſe des Volks mit Ausnahme der ἐκλογή. πωροῦν, verhärten, aufs Sittliche übergetragen, unſer Verſtocken; vgl. Mark. VI, 52. 2. Kor. III, 14. Wenn es nun heißt: ſie ſind verſtockt worden, ſo fragen wir nach dem verſtockenden Subjekte. Unſere Zeit denkt entweder gar keins, oder die Verſtockten ſelbſt, und ſo daher auch die meiſten Ausleger; P. dagegen nimmt offenbar Gott als ſolches an, wie die folgenden Stellen genügend darthun, und nach Kap. IX. uns gar nicht mehr auffallen kann. Koppe, der aus Eph. IV, 18. die Bed. stupor ingenii ableiten zu können meinte, glaubte eben hierin eine Rechtfertigung der Heſychianiſchen Gloſſe ἐπωρώθησαν· ἐτυφλώθησαν, und der lat. Ueberſ. excaecati sunt, zu finden, und will ſelbſt überſetzen: ſie ſind wie verblendet. Ohne Grund oder Noth.

V. 8. Die Worte καθὼς γέγραπται laſſen uns eine Anführung aus dem A. T. erwarten, entweder als Beweis des Geſagten oder als Weiſſagung des jetzt Geſchehenen. Was aber in dieſem V. folgt, ſind bloß einzele Worte aus verſchiedenen Schriftſtellen, frei an einander geheftet für ſeinen Zweck. Der Anfang ἔδωκεν — κατανύξεως ſcheint aus Jeſaias XXIX, 10. wo in der LXX. ſteht: πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως, wofür P. einfacher δέδωκεν αὐτοῖς geſetzt hat. Das Verbum κατανύσσειν, wovon κατάνυξις, eig. zerſtechen, ſteht in der LXX für נוּם in Hithp., d. h. ſich betrüben oder erzürnen, Gen. XXXIV, 7., für דמם, ſchweigen, Levit. X, 3. al. Im N. T. Apg. II, 37. das Paſſiv von ſtarker Rührung oder Ergriffenheit. Das Subſt., das im N. T. nicht

weiter vorkommt, könnte demnach wohl Erbitterung bedeuten, wie Luther und Melanchthon (Spiritus compungens est qui mordet et exasperat corda odio evangelii, ut cordibus et auribus, oculis, doleant audire aut cognoscere evangelium) es gefaßt haben; aber gerade in der Stelle des Jesaia, die Paulus im Gedanken zu haben scheint, steht im Urtext רוּחַ תַּרְדֵּמָה, Geist des tiefen Schlafes; und hieraus ist die seit Beza allgemein gewordene Ansicht hervorgegangen, daß κατάνυξις sopor oder stupor bedeute. Wie es gekommen, daß die LXX dem Worte diese Bedeutung beigelegt, darüber existirt eine Menge von Vermuthungen, deren Aufführung hier zu gar Nichts führen würde. Der Gedanke legt Nichts in den Weg, denn die πώρωσις kann als bloß unempfindlicher Zustand, könnte aber freilich auch als absichtliches Widerstreben gefaßt worden seyn. Völlige Entscheidung wäre nur dann möglich, wenn ausgemittelt werden könnte, wie die Alex. Uebersetzung das hebr. Wort gefaßt gehabt. Denn so gut sie Levit. X, 3. das Wort κατανύσσειν falsch brauchen konnte, eben so gut konnte sie auch hier das hebr. תַּרְדֵּמָה falsch verstehen, das sie übrigens Gen. II, 21. durch ἔκστασις gegeben hat. Nur anführen will ich noch zwei andere Erklärungen des Worts. Die Eine ist von Chrysost.: κατάνυξιν ἐνταῦθα τὴν περὶ τὸ χεῖρον ἕξιν τῆς ψυχῆς φησὶ τὴν ἀνιάτως ἔχουσαν καὶ ἀμεταθέτως. — κατανυγῆναι γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ ἐμπαγῆναί που καὶ προσηλῶσθαι. Die andere von Balduin: κατάνυξις significat ejusmodi stimulum cordis, quo cor lancinatur creberrime, ut tandem fere nihil amplius sentiat. Notatur igitur hac voce animus quasi callo obductus, qui sensum doloris quidem experitur, sed nihili facit, audit objurgationes, sed nihil curat, immo inflammatur insuper adversus bene monentes, et sic in peccatis obstinate pergit. Fast übereinstimmend Bengel. πνεῦμα κατανυ. bezeichnet, wenn nur die Sache betrachtet wird, einen Zustand, eine Verfassung des Gemüths oder der Gesinnung; aber die Form der Auffassung führt darauf, daß diese κατάνυξις durch fremde geistige Einwirkung hervorgebracht

ſey. — Die in dem Satze ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θ. πν. κ. liegende ächt alterthümliche Vorſtellung, daß Gott ſelbſt Urheber dieſes Zuſtandes ſey, hat, wie zu erwarten war, bei allen Auslegern, die nicht auguſtiniſch und calviniſtiſch dachten, das Schickſal gehabt, in bloße Zulaſſung umgewandelt zu werden. Schon Chryſoſt. ſagt: τὸ ἔδωκεν ἐνταῦθα μὴ ἐνέργειαν νόμιζε εἶναι ἀλλὰ συγχώρησιν, und ſo faſt alle; aber gegen den Geiſt des Alterthums und den Sinn des Apoſtels. — Die zweite Hälfte des Verſes ſteht nirgends genau; aber zwei Stellen können P. vorgeſchwebt haben, Deut. XXIX, 3. (4. in der LXX.), wo es heißt: οὐκ ἔδωκε Κύριος ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι, καὶ ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν, καὶ τὰ ὦτα, ἀκρύειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας; und Jeſ. VI, 9. ἀκοῇ ἀκούσετε, καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε, καὶ οὐ μὴ ἴδητε. Doch hat die erſte von beiden die meiſte Aehnlichkeit. Jemandem Augen geben, um nicht zu ſehen, Ohren, um nicht zu hören, kann nur den Sinn haben: die Augen und Ohren, die Einer hat, in einen ſolchen Zuſtand verſetzen, daß man mit ihnen nicht ſehen, nicht hören kann. Daß aber hier vom innern Sinne des Geiſtes die Rede iſt, liegt am Tage. Die Schlußworte ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας ſind zuerſt von Beza von den übrigen abgeriſſen worden, indem er dieſe in Klammern ſchloß, um eine Verbindung jener mit ἐπωρώθησαν Vers 7. zu Wege zu bringen. Grotius, Wolf, u. A. haben ſeine Anſicht gebilligt, die auch in den Ausg. von Griesbach, Vater, Knapp, noch beibehalten iſt. Man fragt aber billig, warum P., wenn er dieſe Worte bei dem Satze οἱ δὲ — ἐπωρώθησαν ſchon dachte, ſie nicht auch dort ſchon ſetzte, da ſie doch auch mit V. 9. keine Verbindung machen? Sodann bezeichnet die Formel: bis auf dieſen Tag, ſo oft ſie im A. T. vorkommt, immer eine ſehr lange Zeitdauer, konnte daher von dem ἐπωρώθησαν, das erſt in den Tagen Chriſti — wenigſtens in der Beziehung, auf die es hier ankommt — Statt gefunden hatte, gar nicht wohl geſagt werden; wohl aber konnte P. es für dienlich halten, am Schluß der angeführten Schriftworte die Bemerkung beizufügen, daß es bis auf den heutigen

Tag so sey, wie diese behaupten, und endlich stehen diese Worte in der Stelle Deut. XXIX, 3., auf die er doch wahrscheinlich hier gesehen hat, ebenfalls, sind also höchst wahrscheinlich nicht als seine, sondern als Schriftworte zu betrachten. Beza hatte an diese Stelle nicht gedacht, sondern nur an die beiden aus Jesaias; daher sein Irrthum, den Heumann, Carpzov schon gerügt haben.

V. 9. 10. Die Stelle Ps. LXIX, 23. 24., welche der Apostel hinzufügt, enthält ursprünglich nichts Anders, als die Wünsche des Dichters gegen seine Feinde und Verfolger, wird aber von P., wie es scheint, als prophetische Androhung göttlicher Strafgerichte gegen die halsstarrigen Juden betrachtet. Seine Anführung geschieht mit kleinen Abänderungen nach der LXX. Im ersten Verse ist ἐνώπιον αὐτῶν vor εἰς π. weggelassen, die Worte καὶ εἰς θήραν fehlen im Hebr. und in der LXX; die folgenden Glieder stehen in umgekehrter Ordnung, und ἀνταπόδομα für ἀνταπόδοσιν der alex. Uebersetzung. Der 2te Vers stimmt genau mit Vers 24. dort. ἡ τράπεζα αὐτῶν, ihr Tisch, d. h., wie es auch de Wette ausdrückt, alles, was sie genießen; die Worte παγίς, θήρα, σκάνδαλον, Fallstrick, Netz, Falle, bezeichnen verwandte, fast gleichgeltende Begriffe; der Sinn des Wunsches: Alles, was sie genießen, selbst Speis und Trank, die den Menschen sonst erhalten, gereiche ihnen zum Verderben. Im Psalme wird dieser Wunsch durch seinen Zusammenhang mit V. 22. klar. — Ἀνταπόδομα, Vergeltung, sowohl des Guten, also Belohnung (Luk. XIV, 12.), als des Bösen, folglich Strafe oder Rache (Judith VII, 15.). Im Hebr. steht לְשַׁלּוֹמִים מוֹקֵשׁ, den Sicheren zur Schlinge, und die Uebersetzer scheinen לְשִׁלּוּמִים gelesen zu haben. Σκοτισθήτωσαν — βλέπειν, ihre Augen mögen verfinstert werden, damit sie nicht sehen, d. h. sie mögen im Verstande verblendet werden, um den Weg des Heils nicht zu erkennen, und Statt dessen ins Verderben zu gerathen; τὸν νῶτον — σύγκαμψον. Beuge fortwährend ihren Rücken; d. h. demüthige sie ununterbrochen, und laß sie beständig den Druck der Sklaverei erfahren. Im Hebräischen

מָתְנֵיהֶם תָּמִיד הַמְעַד, mache, daß ihre Lenden beständig wanken.

V. 11. Welches das damalige Schicksal Israels sey, ist nun genug erklärt; wir haben gelernt, wie das Volk in seinem gesetzlichen Streben und Dünkel sein Ziel im Ganzen gar nicht erreicht hat: ein kleiner Theil ist durch göttliche Erwählung dahin gekommen, das Heil im Glauben zu ergreifen, die große Mehrzahl aber verstockt, und dem Verderben Preis gegeben worden. Hier bleibt eine Frage: warum hat Gott dies gethan? Was war sein Zweck? Zweierlei ist möglich: entweder die jetzige Verwerfung ist selbst der Zweck, dann ist wenig Hoffnung für das Volk; oder sie ist um eines höhern Zweckes willen erfolgt, dem sie als Mittel dienen muß, dann läßt sich wohl noch etwas hoffen, denn es ist nicht sowohl Gottes Zorn, der sie verhängte, als vielmehr Gottes Weisheit, und die Erreichung des Zwecks kann die Anwendung des Mittels entbehrlich machen. Auch diese Frage nimmt sich P. zu beantworten vor. Er fragt: μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι; hier bedeutet πταίειν anstoßen, straucheln, stolpern, also ins Fallen, oder in Gefahr des Fallens, kommen, πίπτειν das Fallen selbst, welches auf das πταίειν erfolgen oder auch nicht erfolgen kann. Die Sache anlangend, so muß πταίειν, was durch den Aorist als wirklich und geschehen bezeichnet wird, nichts Anders bezeichnen, als die Verstockung der Juden, welche zuletzt erwähnt wurde, und die Folge hatte, daß sie aus der Gemeinschaft des Heils ausgeschlossen wurden. Daß er das Bild des Anstoßens, Strauchelns, dabei anwendete, dazu konnte, wie ich bei Böhme angemerkt finde, das vorhergehende σκάνδαλον viel beigetragen haben, um so mehr als ja P. Christum als den λίθον τοῦ προςκόμματος, und die πέτραν τοῦ σκανδάλου (IX, 32. 33.) schon bezeichnet hat, und auch sonst χριστὸν ἐσταυρωμένον Ἰουδαίοις σκάνδαλον (1. Kor. I, 23.) benennt. Im verbundenen Satze ἵνα πέσωσι wird πίπτειν verschiedene Deutung erhalten, je nachdem man ἵνα faßt. Es findet sich nehmlich bei den Auslegern eine doppelte Auffassung. Die eine nimmt ἵνα für ὥςτε, wie die Vulg. übersetzt: numquid sic

offenderunt, ut caderent? d. h. ut plene et in perpetuum conciderent. πίπτειν erhält hier eine verstärkte Bedeutung, und der Sinn der Stelle soll der seyn, ob Israels Fall von der Art sey, daß alle Möglichkeit des Wiederaufstehens aufgegeben werden müsse. So Orig., Chrys. (ἐδείκνυεν εἰ τοιοῦτόν τὸ πτῶμα, ὡς καὶ ἀνίατον εἶναι, καὶ μηδεμίαν ἔχειν διόρθωσιν), Theoph., Erasm., Corn. a Lap., Grot., Ch. Schmidt, Cramer, u. A. Diese Erklärung hat mehr als alles Andere das wider sich, daß ἵνα, auch wenn es bisweilen wirklich consecutiv seyn sollte, doch gewiß dies nur dann ist, wenn an einen vollständigen und in sich abgeschlossenen Hauptgedanken noch ein Satz angereiht wird, dessen Inhalt als Folge und als Absicht erscheinen kann, sonst aber nicht. Auch ist die Erklärung nicht von der Grammatik, sondern vom System herbeigerufen worden, und alle Wahrscheinlichkeit fällt sie verschwindet, wenn man die auf die Frage ertheilte Antwort ins Auge faßt. Vollständig paßt dieselbe, wenn man die grammatische Bedeutung beibehält. Dann fragt P., ob sie angestoßen, um zu fallen? d. h. ob Gottes Zweck dabei, daß er sie an Christum, als den Stein des Anstoßens, wirklich anstoßen und nicht gläubig werden ließ, der gewesen sey, daß sie fallen sollten. Dies πίπτειν könnte dann auch hier emphatisch verstanden werden, um ein absolutes Verderben zu bedeuten; aber nöthig ist es nicht, und man braucht nur das festzuhalten, daß es die Folge vom πταίειν anzeigt, den Fall selbst, den jenes nur veranlaßt. Dies wird darauf führen, das Fallen von der nächsten Folge des Anstoßens zu verstehen, also von der gegenwärtigen Ausschließung vom Heil in Christo. Der Sinn ist dann: War der Zweck Gottes, indem er den Unglauben über sie verhängte, ihr Fall, ihre Anstoßung selbst? Wollte Gott weiter Nichts dabei, als eben dies, daß sie fallen, und kein Heil finden sollten? So Augustin (Non ita deliquerunt ut caderent, h. e. ut tantummodo caderent, quasi ad poenam suam solum, sed ut hoc ipsum quod ceciderunt prodesset gentibus ad salutem), Mel., Beza, Calov, Heumann, Semler, Koppe, Böhme (num

Judaei adhuc sunt increduli hoc dei consilio, ut ipsi hac sua incredulitate sint alieni a J. M. eoque miseri, neque alio ullo praeterea?). Tholuck ſchließt ſich zwar dieſer Anſicht an, aber ſo, daß er doch die Vorſtellung des Zwecks mit der der Folge vertauſcht. — Der Grund, warum er den angegebenen Zweck durch μὴ γένοιτο läugnet, und überhaupt die im Folgenden dargeſtellte frohere Hoffnung hegt, iſt wohl nicht eigentlich der, daß er ſolch eine Anſicht für Gottes unwürdig hielte, ſondern vielmehr ſeine Liebe zu dieſem Volke, und die unaustilgbare hohe Vorſtellung von der Beſtimmung, zu welcher es durch Gottes unabänderlichen Rathſchluß immer noch aufbehalten iſt, und die ſich auch im Verfolg noch immer klarer ausſpricht. In den Worten ἀλλὰ τῷ — τοῖς ἔθνεσιν lehrt er uns nun den Erfolg kennen, welchen die Verblendung der Juden gehabt hat, und welchen er als den wahren Zweck ihrer jetzigen Verſtoßung angeſehen wiſſen will. Zur Vervollſtändigung des Satzes wird man γέγονε zu ſuppliren haben. παράπτωμα bezeichnet, wenn man auf die Sache ſieht, die Vergehung der Juden, daß ſie das in Chriſto dargebotene Heil von ſich geſtoßen hatten, oder ihren Unglauben; in der Form der Vorſtellung aber iſt es ihr Fall, und die Bedeutung des Falles in der Ueberſetzung wiederzugeben, ſo wie im Gemüthe feſtzuhalten. Die Wahl des Wortes iſt ohne Zweifel mit Abſicht geſchehen, um ſowohl die Sache zu bezeichnen, als im Bilde zu verharren. Auch wird auf dieſe Weiſe die Folge ihres Fehlers, nehmlich ihr jetziges Schickſal, in den Begriff mit einzuſchließen möglich. Bei dem Satze nun, der Fall der Juden habe den Heiden das Heil zu Wege gebracht, haben wir nicht zu fragen, ob dieſer Fall durchaus nothwendig geweſen, um dieſen Erfolg herbeizuführen, ob alſo, wenn er nicht eingetreten wäre, auch die Theilnahme der Heiden nicht erfolgt ſeyn würde und dergl. Solche Unterſuchungen liegen außerhalb unſeres Kreiſes, und auch Paulus ſchweigt hierüber. Nur auf die Thatſache iſt hinzublicken, daß P. in ſeinem eigenen Wirken immer erſt dann ſich zu den Heiden wendet, wenn er bei den Juden mit ſeiner Predigt keinen Eingang ge-

funden hat, in dem Glauben, daß ihnen das erste Recht davon zukomme, das ihnen auch von ihm nicht geschmälert werden dürfe. So wird in seinem eigenen Thun die Verhärtung der Juden gegen die Botschaft von Christo immer die Veranlassung, daß das Heil zu den Heiden übergeht. Dadurch wird es ein historisches Faktum, daß der Juden Unglaube den Heiden zum Heil verhelfe, und dieses Faktum betrachtet P., der in Allem sich gewöhnt hat, Gottes Leitung zu erkennen, als den Zweck, für dessen Erreichung diese die Verblendung habe über Israel kommen lassen. Von dieser Uebertragung des Heils zu den Heiden zeigt uns nun P. einen neuen Zweck, durch welchen eben so, wie ihr Abfall den Heiden, so der Heiden Annahme ihnen zum Mittel der Beglückung werden soll: εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς (über das Verbum s. zu X, 19.); um sie zur Eifersucht, und hierdurch dann zur Nacheiferung zu reizen. Paulus nährt die Hoffnung, daß wenn Israel wahrnehmen wird, wie so begierig die Heiden zugreifen, und wie sie dadurch ein seliges Volk Gottes werden, während es selbst verstoßen ist, und unter seinem Gesetze sich vergeblich abmüht, Neid und Eifersucht in ihm erwachen werde, daß es den Heiden diesen Vorzug nicht lassen wolle, und hierdurch gespornt sich beeile, das Heil anzunehmen, um den Heiden ihren Vorsprung wieder abzulaufen. Und hiervon hegt er neue, und noch schönere Erwartungen für die gesammte Menschheit.

V. 12. Ausgehend von dem Gedanken der Anreizung, welche aus der σωτηρία τῶν ἐθνῶν für die Juden hervorgehen sollte, schreitet die Rede, eben deßhalb durch δὲ angeknüpft, zur Darstellung der Folgen fort, welche die Wiederannahme des Volks für die Welt hervorbringen müsse. Wir finden Gegensätze und eine Folgerung a minori ad majus. Die beiden Sätze, aus denen hier der Vordersatz besteht, sind offenbar als Parallelen zu betrachten, und folglich das ἥττημα vom παράπτωμα nicht im Wesen der Sache, sondern in der Form der Auffassung verschieden, die Rede ist in beiden Sätzen von der jetzigen Verwerfung Israels. παράπτωμα fassen wir wieder ganz wie V. 11. ἥττημα macht Schwierigkeit, und da auch

das entgegengesetzte πλήρωμα nichts weniger als klare Bedeutung hat, so kann dieselbe durch den Gegensatz nicht ganz gehoben werden. Es bedeutet aber ἥττημα den Zustand oder das Leiden dessen, welcher ἥσσων ist, oder ἡττᾶται. Also Verringerung, Schaden oder Nachtheil, Verlust, Niederlage. Daß es an sich selbst auch Vergehung bedeute, wie Tholuck behauptet, kann ich nicht zugeben; es liegt dies nicht im Worte, obwohl eine Vergehung vielleicht so genannt werden kann, d. h. ein erlittener Nachtheil, oder ein Verlust. Auch 1. Kor. VI, 7. hat es nur diese Bedeutung, und dies ist die einzige Stelle des N. T., wo es noch vorkommt. Auch gäbe Vergehung gegen πλήρωμα keinen guten Gegensatz. Die Ausleger sind nichts weniger als einig, viele unter ihnen nicht entschieden. Die von Beza, Grotius, Semler, Ch. Schmidt, angenommene Bedeutung: imminutio, i. e. paucitas credentium wird durch πλήρωμα nicht verhindert, indem dies nicht wohl wie V. 25. die Gesammtheit bedeuten könnte; aber weder der Parallelismus mit παράπτ. will sie gestatten, noch der Sinn des Apostels, welcher gar nicht der ist, daß die kleine Anzahl der zum Glauben gewandten Juden, sondern daß der Unglaube der großen Masse den Heiden Gewinn gebracht. Eben so wenig wird abjectio, was sich bei Calov findet, oder Carpzovs u. A. defectio sich gegen πλήρωμα erhalten können. So bleibt nur übrig, daß wir entweder mit Heumann und Cramer die Bedeutung: Verlust, oder mit Morus, Böhme, Flatt, status deterior, Verfall, gelten lassen, oder den Begriff etwas weiter fassend, beides in Eins verbinden. Dann wird man darunter eben das verstehen können, was im ersten Gliede παράπτωμα hieß, nehmlich das Ereigniß, durch welches sie ἥττονες geworden sind, d. h. nicht in Vergleich mit Andern, sondern mit dem, was sie früher gewesen sind oder seyn sollen; das Wort wird weniger ihre Schuld bezeichnen, als ihr Unglück, nehmlich den Verlust ihrer ursprünglichen Würde und Herrlichkeit als Volk Gottes. Und eben dies ist es, was in den Sinn am besten paßt. πλήρωμα, ein Wort sehr schwankender Bedeutung im N. T., das an jeder Stelle, wo es

vorkommt, seiner besondern Erklärung bedarf, und daher nicht gut aus andern Stellen erhellt werden kann. Die Abstammung von πλήρης und πληρῶν lehrt uns, daß immer die Bedeutung des Voll- oder Vollständig-, Vollkommenseyns darin Grundbedeutung bleiben müsse; die Ableitungsendung führt eigentlich auf das Mittel der Füllung; wie aber die Wörter auf —μὸς und —σις überhaupt in ihren Bedeutungen oft in einander fließen, z. B. βρῶμα und βρῶσις bei Joh., δικαίωμα und δικαίωσις, so auch in diesem Worte, das daher Füllung, Erfüllung, eigentlich und tropisch; aber auch Fülle, Vollkommenheit, bedeutet. Hier nun im Gegensatz gegen ἧττημα, wie sich die Bedeutung davon für uns festgestellt hat, würden wir πλήρωσις oder ἀναπλήρωσις recht füglich dulden können, und darin die Wiederherstellung in den frühern Stand, die Wiedereinführung in einen Zustand der Vollkommenheit, also Einsetzung in frühere Würde, Ersatz des erlittenen Verlustes, darunter verstehen. So gern wir zugeben werden, daß der Ap. vielleicht ein anderes Wort gewählt haben würde, wenn nicht die Liebe zum Gegensatz ihm dieses an die Hand gegeben hätte, das er überhaupt gern zu brauchen scheint; so werden wir uns doch dabei beruhigen können, daß V. die Wiederaufnahme des Volkes meine, durch welche dasselbe wieder ganz und vollständig das werde, was es gewesen und wozu es bestimmt sey. In dieser Bedeutung des Ersatzes nimmt es Heumann; die Uebrigen fast alle als Menge, Gesammtheit des Volkes; Einige, z. B. Morus, Koppe, als Glück, laetior status, abundantia. u. dergl. Origenes giebt folgende Erklärung: non sine profundo quodam sensu populum Israel Paulus plenitudinem vocat. — Nunc quidem donec omnes gentes veniunt ad salutem, congregantur divitiae dei ex credentium multitudine; sed donec Israel in incredulitate persistit, nondum plenitudo portionis domini dicitur esse completa. Deest enim ad integrum populus Israel. Quum vero plenitudo gentium subintraverit, et Israel in novissimo tempore per fidem venerit ad salutem, ipse erit populus, qui prior quidem fuerat, sed novissimus ve-

niens ipsam quodammodo hereditatis et portionis domini plenitudinem compleat. Et ideo plenitudo appellatur, quia quod deerat in portione dei, in novissimis ipse complebit. Nicht ohne Scharfsinn, an sich betrachtet; aber freilich ohne Rücksicht auf den Zusammenhang. — Wenn nun P. sagt, der Juden παράπτωμα sey πλοῦτος κόσμου, ihr ἥττημα πλοῦτος ἐθνῶν, und ihr πλήρ. werde es in weit höherm Grade seyn: so sind κόσμος und ἔθνη Parallelen, und ziemlich synonym; beide bezeichnen die Menschheit, nur κόσμος ohne Nebenbegriff, ἔθνη bekanntlich im Gegensatz gegen die Juden. Es ist ihr πλοῦτος, d. h. es bringt ihnen denselben, hat für sie πλοῦτον zur Folge, und hiervon ist offenbar dies der Sinn: es sey für sie eine Ursache der Beglückung, eine Veranlassung groſser Vortheile. Welches diese seyen, geht aus dem Zusammenhang hervor, und liegt in πλ. gar nicht. Wiefern aber das, was er hier sagt, der Fall seyn könne, sagt P. nicht; es möchte sich auch kaum ermitteln lassen, wie er sich es vorgestellt gehabt.

V. 13. 14. Die Part. γὰρ läßt wieder Beweis oder Erklärung erwarten. Ueberblicken wir aber den Inhalt der beiden zusammenhangenden Verse, so entdecken wir Nichts, was als Beweis betrachtet werden könnte. So muß es Erklärung seyn. Aber auch Erklärung des V. 12. ausgesprochenen Satzes ist er nicht; er hat mit demselben gar nichts zu thun. Was also? Nichts weiter als Erklärung der V. 11. 12. angeregten Vorstellung, daß die Aufnahme der Heiden die Juden zur Eifersucht reizen solle, um ihre Wiederbringung, die V. 12. als etwas wirklich zu Erwartendes behandelt ist, zu befördern. Es knüpft sich also die Rede vornehmlich an das Wort πλήρωμα an. Mit den Worten ὑμῖν γὰρ — ἔθνεσιν wendet er sich direkt an die Heidenchristen in der römischen Gemeine, um ihnen bemerklich zu machen, daß das, was er jetzt sagen wolle, vornehmlich um ihretwillen gesagt werden müsse; denn daß λέγω sich nicht, wie Moxus und Flatt geurtheilt haben, auf das Vorhergehende beziehe, in dem Sinne: das Obige sage ich nehmlich Euch, ihr Heidenchristen, jetzt, wenn sonst nichts,

schon der Gebrauch dieser und ähnlicher Formeln. ἐφ' ὅσον kann an und für sich sowohl quamdiu, als quatenus bedeuten; aber der Zusammenhang kann uns lehren, daß hier eine Rücksicht auf die Zeit seines Aposteldienstes gar nicht Statt finde, so daß wir mit Erasm., Beza und fast allen folgenden Auslegern die Bedeutung quatenus hier als die einzig richtige annehmen. Origenes hatte es als quamdiu gefaßt, und Koppe und Flatt sind ebenfalls dieser Auffassung nicht abgeneigt. Doch größer noch ist Beza's Irrthum, den Satz ἐφ' ὅσον — ἀπόστολος mit λέγω ὑμῖν zu verbinden, was die Part. μὲν auf keine Weise gestatten wird. Zwar fehlt dieselbe in einigen Auktoritäten, allein die Auslassung hat wahrscheinlich keinen andern Grund, als ihre Nichtbeachtung in den Commentaren; man fand nicht, was ihr entspräche, da wußte man nichts mit ihr anzufangen. Uns scheint sie unentbehrlich. Wir sind darauf gewiesen, eine Erklärung des Vorhergehenden zu erwarten, und zwar in Beziehung auf die Wiederherstellung der Juden in die Würde des Volks Gottes. Diese Erklärung wird entweder die Möglichkeit dieses Ereignisses darthun, oder dessen Gewißheit aussprechen, oder seine Beschaffenheiten und Folgen entwickeln müssen. Eine solche Erklärung ist V. 13. f. noch nicht enthalten, also noch zu erwarten; und da er hier von den Heiden spricht, so wird man den Hauptsatz als Gegensatz erwarten. Wird nun μὲν hinzugefügt, so erwacht im Leser die Vorstellung, daß P. einen solchen Gegensatz im Sinne habe, und er sucht, auch wenn er nicht klar, oder im Fluß der Rede, gar nicht ausgesprochen würde, doch denselben bei sich selbst herzustellen. Fehlte aber die Partikel, so würden diese Vorstellungen nicht angeregt, und der Leser kann das Verhältniß der hier vorgetragenen Gedanken zum Zweck des Schreibenden, welches ein bloß vorbereitendes ist, nicht errathen. Mit welchem Rechte er sich ἐθνῶν ἀπόστολον, (der Genit. etwas ungewöhnlich, als Bezeichnung derer, zu denen er gesendet ist) nennen könne, lehrt uns die Apostelgeschichte zur Genüge. Denn unterließ er auch nie, sich an die Juden zuerst zu wenden, so tröstete ihn doch dabei wohl weniger die Hoffnung,

Etwas bei ihnen zu erlangen, als der Glaube, es müsse ihnen das Evangelium zuerst angeboten werden, und vielleicht auch das Bestreben, vorwurfsfrei vor ihnen zu erscheinen, als der nicht die Heiden begünstigte, sondern bloß, was die Juden verschmähten, ihnen zutrüge. διακονία bezeichnet sein Amt, eigentlich seine Eigenschaft als διάκονος, sein amtliches Wirken, vgl. Apg. XXI, 19. 1. Kor. XII, 5. Eph. IV, 12. al. — δοξάζω τὴν διακ. μου. Die Grundbedeutung des Verbi ist: groß oder herrlich machen, δόξαν verleihen. Dies kann geschehen im bloßen Gedanken, durch Worte, durch Handlungen. Das erste ist hoch achten, das zweite rühmen, loben, das dritte verherrlichen im engern Sinne. Was meint hier Paulus? Nicht das Erste, denn dies würde nicht durch sich selbst, sondern nur etwa durch seine Folge, eine rege Thätigkeit, den V. 14. angedeuteten Zweck befördern können. Wie aber das Zweite? Die meisten Erklärer seit Grotius meinen dies, und seine Anmerkung: meae operae tum felicitatem praedico, quum dico multos esse ex gentibus conversos, hallt mehr oder minder in den Erklärungen Heumanns, Carpzovs, Ch. Schmidts, u. s. f. nach; ich kann mich aber nicht damit befreunden. Der Zweck, den er gleich aussprechen will, forderte wirklich mehr, als nur ein Rühmen und Preisen dessen, was er mit seiner Predigt ausgerichtet hatte; er erforderte ein Handeln, so thätig und ausgedehnt als möglich, um den Juden zu zeigen, wie die Heiden das Heil begierig ergriffen, und dadurch beseligt wurden. Da nun das Verbum eben sowohl eine thätige Verherrlichung anzeigt, als eine solche, die in bloßen Worten bestände, so scheint es mir durchaus zweckmäßiger, die Deutung früherer Erklärer beizubehalten, nach welcher der Sinn ist: Ich suche mein Amt herrlich darzustellen, indem ich alles thue, was ich vermag, um große Wirkungen desselben hervorzubringen. Dies liegt in Beza's Worten: insigne et illustre reddo, sive exorno, sicut jubet proverbium, ut Spartam, quam quisque nactus est, exornet. Significat enim apostolus, se ipsorum Judaeorum causam nihil omittere, quod ad officium suum illustrandum ac

mobilitandum pertineret, ut aliquo zelotypiae studio accensi Judaei ad Christum accederent. Nam hac demum ratione ornatur alicujus ministerium, si quam plurimos domino lucrifecerit. Eben so Koppe: in hac muneris mei parte recte administranda omnem operam colloco. Auch Tholuck versteht es so, sagt aber mit Unrecht, daß die meisten Aeltern und Neuern so gethan. εἴπως Vers 14., ob etwa, d. h. um was möglich, sehr bekannt. Der Sinn des Verses: um wo möglich meine Brüder dadurch zur Eifersucht zu reizen, und dadurch, wenn auch nicht Alle, doch Diesen oder Jenen zu gewinnen, und dadurch Gründer oder Vermittler seines Heils zu werden. Jetzt gilt es zu erforschen, was für einen Gegensatz Paulus im Gemüthe haben konnte. Als möglich erscheinen hier nur drei. Erstlich: Ich zwar, als Heidenapostel, suche mein Amt so sehr zu verherrlichen, als mir irgend möglich ist, und thue darum für die Bekehrung der Heiden alles, was ich kann, aber für Euch geht daraus keine Berechtigung hervor, Euch über die Juden, denen Ihr jetzt vorgezogen werdet, zu erheben. War dies sein Sinn, so hat er den Gegensatz in V. 17. f. vorgetragen. Zweitens: Als Heidenapostel zwar suche ich das mir aufgetragene Amt möglichst vollständig zu verwalten, und also so viel Heiden zu bekehren, als ich vermag; als geborner Jude aber hoffe ich demnach auf die Wiederherstellung meines Volkes. Dann ist der Gegensatz gar nicht ausgesprochen, und P. hat sich durch das, was er Vers 15. sagt, die Möglichkeit benommen, ihn noch anzubringen. Drittens: Zwar thue ich, da ich einmal Heidenapostel bin, was ich vermag, um diesen Dienst aufs Herrlichste darzustellen; aber mein Zweck dabei ist immer nur, mein Volk, oder doch einige Glieder desselben zu gewinnen. Dann hat er seinen Gegensatz in anderer Form schon in V. 14. eingewebt. Forschen wir nun, für welchen von diesen Gegensätzen sich im Worten und Zusammenhang die meiste Wahrscheinlichkeit entdecken lasse, so steht der Annahme des ersten entgegen, daß er hätte ἐγὼ μέν, ἐφ' ὅσον κ. τ. λ. schreiben müssen, wenn er diesen Sinn ausdrücken wollte; und da es

weder nothwendig ist, daß Vers 17. einem vorhergegangenen Satze entgegenstehe, noch V. 12. in irgend einer Weise auf diesen Gedanken führt, so wird der von der Wortstellung hergenommene Gegengrund als gültig anzusehen seyn. Auch der dritte Gegensatz erforderte eine andere Wortstellung; denn da hier das, was P. thut, der Hauptbegriff seyn würde; so sollte es dann heißen, entw. τὴν μὲν διακ. μ. δοξάζω, oder: δοξάζω μὲν τὴν δ. μ.; und da wieder V. 12. die Voranstellung des Zweckes nicht anregt, die doch im Hauptsatze die vornehmste seyn würde, so kann auch hier aus dem Zusammenhange kein Gegengewicht gegen jenen Grund hergenommen werden. Dagegen der zweite der angegebenen Sätze hat manche Empfehlung für sich, und zwar zuerst im Bau des Satzes, indem der Hauptbegriff ἐθνῶν ἀπόστολος durch seine Stellung sich als solchen kund giebt; dann aus dem vorhergehenden Satze, wo die Wiederherstellung der Juden zum ersten Male genannt wurde, wo es also natürlich ist, daß der Gedanke, es sey eine solche zu erwarten, und werde von ihm selbst erwartet, da er noch nicht ausgesprochen war, erklärungsweise nachgeholt wurde: ferner daraus, daß in V. 14. die Ursache enthalten ist, warum P. nicht mehr im Stande war, den Gegensatz noch wirklich nachzubringen, indem nehmlich das Bestreben, V. 14. zu erläutern, ihm Gedanken vortragen ließ, nach denen es kaum mehr möglich war, erst noch zu sagen, daß er das erwarte, worüber er nun schon so viel gesagt hatte. Wir nehmen daher dies als seinen Sinn an, und suchen folglich in dem, was nachfolgt, weiter keinen Gegensatz.

V. 15. Einige Neuere, welche Vers 13. 14. als Parenthese angesehen haben, schließen diesen V. an den zwölften an, den er gewissermaßen wiederholt. Aber dieser Ansicht steht entgegen 1) daß Vers 13 f. sich an V. 12. gar nicht wie eine Parenthese anschließt, nehmlich als gelegentlich und im Vorbeigehen hingestreute Erklärung, sondern mit großer Förmlichkeit die Rede anhebt; 2) daß die Part. μέν V. 13. andeutet, P. habe nicht nur eine Parenthese aussprechen, sondern eine Gedankenreihe anfangen wollen, welche noch den Gegensatz zu

Cramer, Böhme, Koppe, Flatt, und A.; dies Heum., Carpzov, Semler, Schmidt u. s. w. Für die erste Ansicht scheint der Zusammenhang zu sprechen, da doch hier immer von dem Stärkern die Rede war; aber auch bei der zweiten wendet sie sich keinesweges von ihm ab, sondern es wird dann hier gezeigt, wie trotz der absoluten Reinheit der Speisen doch ein καταλύειν τι ἔι τ. θεοῦ Statt finde, wenn Einer den Schwächern zum Genuß verboten geglaubter Speisen dränge. Nun bedeutet aber κακόν ἐστι nicht, es ist Sünde, sondern, es ist schädlich, und die Frage ist, ob die verbotenen Speisen ohne Schaden genossen werden können; sodann fragt sich ob διὰ προςκόμματος ἐσθίειν bedeuten könne, zum Anstoß des Andern essen, und nicht bloß, mit eignem Anstoß. Mir scheint das Letztere; vgl. II, 27. 2. Kor. V, 7. Endlich lernt man aus V. 23., daß wirklich der Fall hier betrachtet wird, wenn der Schwächere sich zum Essen bequemt. Daher ziehe ich vor, es von diesem zu verstehen.

V. 21. Καλόν ἐστιν bedeutet im N. T. nicht honestum est, es ist Recht, Pflicht, rühmlich, wie es nach dem griech. Gebrauch von den meisten Auslegern genommen worden ist; sondern: es wäre gut, zu wünschen; es wäre besser, nach dem Hebräischen טוֹב־לִי; vgl. Matth. XVIII, 8. 9. Mark. IX, 43. wo ἢ nachfolgt, als wäre es ein Comparativ; 1. Kor. IX, 15., wo μᾶλλον beim Verbum steht; Matth. XXVI, 24. Mark. IX, 42. 1. Kor. VII, 1. Gal. IV, 18. ohne Vergleichungswörter. Schmidt, Rosenm., Flatt, erklären eben so. An unsrer Stelle ist ebenfalls kein Vergleichungssatz zu erblicken, es liegt aber derselbe in den Worten ἐν ᾧ ὁ ἀδ. σ. προςκόπτει. Bei der Erwähnung des Weines denken wieder Manche an den bei den Libationen gebrauchten; ich glaube aber, P. nennt ihn nur als ein gewöhnliches Getränk, dessen Genuß sich überdies Niemand gern versagt; bei μηδὲ denke ich hinzu ἄλλο ποιεῖν ὁτιοῦν, und nun sollte folgen ἢ φαγεῖν καὶ πιεῖν ἐν ᾧ κ. τ. λ. Hier aber sind die Sätze in Einen zusammen gezogen worden, wodurch der Vergleichungssatz verschwunden ist. Der Sinn also: Es ist besser, ich esse gar kein Fleisch, trinke

tur. Absurdum namque videretur, si ut offensio ipsorum reconciliationem mundo donaverit, assumptio ipsorum non majus aliquid mundo et praestantius largiretur), Chryſoſt. (nur beiläufig, wie eine ausgemachte Sache), Theodoret, dann auch Erasmus (quanto plus boni fuerit, si qui nunc alieni sunt, per fidem assumantur, velut e mortuis redivivi, ut impleto fidelium numero nihil jam supersit, nisi corporum resurrectio?), Semler, u. A., von der damit verbundenen leiblichen Auferſtehung verſtanden. Aber, wenn es auch einigen Anſchein hat, als ſetze P. die Bekehrung der Juden und das — bekanntlich von ihm nahe geglaubte — Ende der jetzigen Welteinrichtung in nahe Verbindung, ſo folgt doch daraus nicht, daß er hier davon reden müſſe; der Gegenſatz gegen καταλλαγὴ κόσμου aber fordert zwar etwas Verſchiedenes und Größeres, aber nicht etwas ſo ganz Heterogenes, wie die Auferſtehung der Todten ſeyn würde, vielmehr, ſo wie V. 12., eine höhere Beglückung derſelben Menſchen, deren im erſten Gliede erwähnt wurde; der Ausdruck aber iſt von der Art, daß ohne vorhergegangene Erwähnung Niemand an die Auferſtehung der Todten denken kann, die er auch ſicher ἀνάστασις genannt haben würde, wozu kommt, daß ζωὴ ἐκ ν. ohne Artikel uns nicht lehren kann, was die καταλλαγὴ ſey, ſondern ein Urtheil enthalten muß, zu welcher Gattung ſie gehöre. — Ferner nehmen Viele das Leben oder die Belebung uneigentlich, von geiſtig ſittlicher Belebung nach dem bisherigen unſittlichen und todtenähnlichen Zuſtande, und zwar Heumann in Bezug auf die Juden, Carpzov, Ch. Schmidt, Cramer, Böhme, auf die Heiden. Jenes iſt ganz unmöglich, da das Objekt der καταλλαγὴ und der Belebung daſſelbe ſeyn müßte; dieſes wird mit Stellen wie VI, 13. Eph. II, 1 ff. belegt. Aber ſo gewiß als die Darſtellung der Bekehrung zum Chriſtenthum unter dieſem Bilde pauliniſch iſt, ſo iſt doch dieſe Belebung entweder einerlei mit der καταλλαγὴ, oder ihr vorgängig, in keinem Falle weder etwas Höheres, noch denkbar als Folge der Wiederannahme der Juden. So daß dieſe Betrachtung ſich in keiner Weiſe halten kann. Weit

richtiger wird daher seyn, die Sache ganz allgemein zu fassen, als Bezeichnung einer sehr großen Wohlthat, zu welcher jene Wiederannahme Veranlassung seyn werde, etwa in diesem Sinne: Hat ihre Wegwerfung der Menschheit Friede mit Gott gebracht, so muß ihre Wiederannahme ihr noch weit größeres Heil mitbringen, nicht anders, als würde sie gleich vom Tode zum Leben zurückgeführt. Auch diese Ansicht findet sich hier und da. Beza: Cohaeret quidem resurrectio a mortuis cum reconciliatione; sed de illa proprie non agit apostolus hoc in loco, verum proverbiali quadam dicendi figura (das Sprichwörtliche kann ich trotz Tholucks vielen Anführungen doch hierin nicht anerkennen) fore dicit, ut, eum ad Evang. accesserint etiam Judaei, mundus quasi reviviscat, argumento a comparatis sumpto. Nam, inquit, se ex ista Judaeorum calamitate hoc lucrum retulit mundus, ut fieret reconciliationis particeps: quid aliud mundo sperandum ex ipsorum felicitate, quam ut veluti reviviscat? Tum enim plenum ac cumulatum erit mundi gaudium etc. Aehnlich Corn. a Lapide nach Ambros., Grotius (summum gaudium), Koppe (summa felicitas), Rosenm., Flatt, Tholuck, Klee bemerkt, es bedeute die Vollendung der Kirche in jeglicher Art, was zugleich natürlich auch die höchste Weltumwandlung sey.

V. 16. Zuerst die Worte. Ἀπαρχή, Erstlinge. Es gab zwei Gattungen von Erstlingen, die der ersten Früchte beim Beginn der Erndte, und die vom eingeernteten und schon in Gebrauch genommenen Getreide, Erstlings-Brode oder Kuchen, von denen Num. XV, 19 — 21. gehandelt wird. Da hier φύραμα, die ganze Masse, oder der Teig, entgegen steht, und keineswegs erwiesen werden kann, daß φύραμα einen Getreidehaufen bedeute, so muß man Beza, Ch. Schmidt, Ammon, Tholuck, Recht geben, daß sie ἀπ. von der letztern Gattung verstehen. Der Satz εἰ ἡ ἀπ. — φύραμα ist ein allgemeiner Satz, der vom Standpunkte des Opfergläubigen aus vollkommene Wahrheit hat, indem die Weihung eines Theils immer mit dem Gedanken verbunden war, daß eigentlich

das Ganze Gott angehöre, und der dargebrachte Theil Stellvertreter des Ganzen sey. Daß hierbei ἅγιος keine sittliche Bedeutung habe, sondern nur die ceremoniale dessen, was nicht unrein, nicht gemein, sondern als Gott geweiht vorzüglich sey, liegt vor Augen. Auch der zweite, dem ersten parallele Satz, hat als allgemeiner Satz vollkommene Wahrheit; denn es wird als Regel gelten können, daß die Zweige ihrer Wurzel gleichartig seyen, also eine heilige Wurzel nur heilige Zweige treiben könne. Jetzt entsteht die Frage, was er unter ἀπ. und ῥίζα, und dann wieder unter φύραμα und κλάδοι verstehe. Hält man sich hier an den Parallelismus, so zeigt sich Folgendes: 1) die κλάδοι sind ohne Zweifel die Juden, von denen dies Bild V. 17 ff. wiederholt angewendet wird, und zwar die Gesammtheit derselben, weil dort τινὲς τῶν κλάδων entgegengesetzt werden. Daraus folgt, daß auch τὸ φύραμα die ganze jüdische Nation andeuten solle. Falsch ist, wenn Chrys. von den κλάδοις sagt, sie seyen οἱ ἐξ αὐτῶν πιστεύσαντες; 2) Die Wurzel in Bezug auf die Zweige dargestellt, kann nur den Ursprung des Baumes andeuten; sind also οἱ κλάδοι Bild des Volks — und dies ist unbestreitbar —, so muß ἡ ῥίζα den Ursprung desselben, d. h. seine Stammväter bezeichnen, Abraham und die Erzväter, deren Bilder P. aus grauem Alterthum in idealen Gestalten herüber glänzen sah. Der zweite Satz hat also unläugbar diesen Sinn: wenn die Stammväter des Volkes heilig seyen, so sey es auch das Volk, aus so edlem, Gott geliebtem Stamme könne ein unheiliges, Gott verhaßtes Geschlecht nicht hervorwachsen. Jetzt aber führt der Parallelismus fast unausweichlich darauf, auch die ἀπαρχὴ von Niemand als den Patriarchen zu verstehen. Auch ist dies nicht unmöglich. Die ἀπαρχὴ war ja doch immer das Erste, Früheste, Gott geweiht, ehe ein Mensch seine Hand ausstreckte zum eigenen Genuß. Die Erzväter aber machen den Anfang des ganzen Geschlechts, und sie hatte vorzugsweise Gott sich auserkoren, ihnen seine Gnade zu beweisen, und durch sie und um ihretwillen war auch das Volk geworden, wofür es galt, nehmlich ein heiliges Volk Gottes. Darum glaube ich auch ἀπ. von

den Patriarchen verstehen zu dürfen; und wir haben folglich hier unter zwei Bildern ganz dasselbe vorgestellt, den Gedanken, das Volk, an dessen Spitze so heilige Väter stehen, das könne nicht unheilig, nicht Gott verhaßt, nicht verworfen seyn. So Chrysost., Erasm., Beza, Balduin, S. Schmidt, und mehrere Neue, worunter Tholuck und Klee. In der Sache, nehmlich daß die Patriarchen und das Volk gemeint seyen, sind auch Heumann und Koppe einverstanden, nur in der Worterklärung des ersten Satzes weichen sie ab. Heum. will behaupten, ἀπαρχὴ sey hier s. v. a. ἀρχὴ, und übersetzt es Ursprung; dagegen von φύραμα sagt er, es sey mit σπέρμα gleichbedeutend. Eins so grundlos wie das Andere. Koppe nimmt ἀπαρχὴ als Erstlingsfrüchte, φύραμα aber als den aus diesen selbst bereiteten Teig oder Kuchen, was eben den Sinn giebt, wie die gewöhnliche Erklärung, nur minder einfach ist. Noch aber giebt es ein Paar in der Sache verschiedene Auffassungen. Ganz vereinzelt steht Theodoret mit seiner Meinung, daß der Erstling und die Wurzel Christus sey; auch liegt dies so fern, daß er keinen Beifall finden konnte. Desto mehr hat die gefunden, die Ambrosius, Anselm., aufgebracht, nehmlich die ἀπ. von den Aposteln und ersten Christen zu verstehen; wie Corn. a Lapide, Schöttgen, Carpz., Semler, Cramer, Böhme, Rosenmüller, gethan, und Flatt am ausführlichsten entwickelt. Die meisten von ihnen nehmen ῥίζα eben so, nur Cramer dieses von den Patriarchen. Diese Erklärung würde, was ἀπαρχὴ anlangt, recht gut angehen, wenn im Bisherigen von denen die Rede gewesen wäre, welche sich bekehrt haben; auf ῥίζα geht sie gar nicht anzuwenden, sondern wir erhielten zwei Bilder von verschiedener Bedeutung. Es ist aber von den Gläubigen aus Israel seit V. 7. nicht mehr die Rede gewesen; da ist es unmöglich, hier an sie zu denken, wenn sie nicht direkt genannt worden, und dies ist nicht geschehen. Wir bleiben daher bei der ersten Erklärung. Aber was will P. mit diesem Satze? Wie mir es scheint, ihn als allgemeinen Satz gebrauchen, um die Möglichkeit der V. 16. erwähnten πρόσληψις damit zu erweisen, so daß δὲ durch atqui gegeben werden könnte.

Nachdem nun Paulus bisher viel Ursache gehabt hat, den Dünkel der Juden und Judenchristen zu demüthigen, und ihre Einbildungen auf Gesetz und Abstammung zu vernichten, findet er sich am Schlusse noch veranlaßt, durch besondern Vortrag vorzubeugen, daß nicht die Heidenchristen sich übermüthig gegen jene beweisen, und dadurch nicht allein die christliche Liebe verletzen, sondern auch dem Zwecke der allgemeinen Judenbekehrung durch gesteigerte Erbitterung ein unüberstreigliches Hinderniß entgegen stellen möchten, V. 17 — 24. Bei dieser Gelegenheit kann es nun nicht fehlen, daß er bisweilen partheiisch für die Juden erscheint, und ihre Vorzüge höher anschlägt, als sie uns erscheinen mögen, auch, wenn man die frühern Kapitel damit vergleicht, in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen scheint. Doch dem ist nicht so, im Gegentheil, so verschieden seine Sprache dort und hier erscheint, im Wesen ist sie doch nur eine und dieselbe. Dort und hier ist sein Bestreben, den Hochmuth und die Einbildung auf unverdiente Vorzüge herabzudrücken, und vor den Folgen derselben zu warnen. Da muß er, wenn er die Einen straft, die Güter der Andern hervorheben, was um somehr in die Augen fallen muß, als er ihre eigenen mehr in Schatten zu stellen hat. Immer aber ist es derselbe sittliche Geist, der sich in seiner Rede offenbart. Aber es mußte auch wirklich seine eigene Ansicht seyn, was er in dieser Stelle vorträgt. Von seinem theologischen Standpunkt aus war und blieb Abraham der Vater der Gläubigen, einzige Wurzel für den Stamm des Gottesreiches, ursprünglich gehörte nur Israel diesem Stamme an, und die Heiden standen unter Gottes Zorn. Sollten daher auch sie Heil gewinnen, so mußten sie in Verbindung mit jener Wurzel kommen, mußten Abrahams Saame werden, nicht, wie die gemeine jüdische Ansicht war, durch Annahme von Beschneidung und Gesetz äußerliche Juden, sondern durch Aehnlichkeit des Glaubens wahre, geistige Kinder Abrahams und Theilnehmer an den Segnungen und Verheißungen Israels; geschah aber dies, so war es bloße Gnade, die ihnen widerfuhr; sie hatten Nichts verdient, waren Nichts besser als die Juden, welche die Gnade verachteten,

und immer nur Einsetzlinge, während Israel dem Stamme ursprünglich angehörte. So mußte P. denken, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir ihn im Folgenden so denkend finden.

V. 17. Das angefangene Bild von Wurzel und Zweigen gefällt dem Apostel so, daß er es zu einer Allegorie benutzt, die sich durch acht Verse hindurch zieht, aber sehr leicht verständlich ist. τινὲς τ. κλάδων. Daß die ungläubigen Juden gemeint sind, wissen wir; nicht minder, daß ihrer die bei weitem größte Menge war, nur ein κατάλειμμα, nur die ἐκλογή, davon auszunehmen blieb. So ist es offenbar eine oratorische Verringerung. Auf die Anzahl kommt es hier nicht an, sondern nur auf das Faktum; da darf er sich erlauben, die Anzahl kleiner erscheinen zu lassen, als sie ist, weil hier sein Zweck ist, den Juden nicht weh zu thun, sondern eher ihre Vorzüge herauszustellen. Vgl. III, 3. Bei ἐξεκλάσθησαν machen einige Ausleger auf die Paronomasie von κλάδοι und dem Verbo aufmerksam, die aber leicht unabsichtlich seyn kann. σὺ δὲ — ἐν αὐτοῖς. Anrede Einer Person statt der Gesammtheit der Heidenchristen, als rhetorische Figur. ἀγριέλαιος, wilder Oelbaum, d. h. ein Zweig vom wilden Oelbaum. Die meisten Ausleger, auf Móris Att. Auktorität gestützt, nehmen ἀγρ. für gleichbedeutend mit dem attischen κότινος oder ἄγριπος, und da dieser so unfruchtbar ist, daß die Alten ein Sprichwort hatten: ἀκαρπότερος ἀγρίπου, so sind sie der Meinung, daß P. hier vornehmlich der Heiden Unfruchtbarkeit an guten Gedanken und Werken bezeichnen wolle. Tholuck aber belehrt uns, daß der orientalische wilde Oelbaum so fruchtbar sey, als der edle, nur seine Früchte zum Genuß nicht taugen. So würde man hierin das zu suchen haben, was P. im Auge habe. Aber besser thut man ohne Zweifel, seine Bilder nicht so bis zur kleinsten Einzelheit zu zergliedern. ἐνεκεντρίσθης. Du bist eingepfropft worden. Kein Wort hier über die Pfropf-Methoden der Alten, wie manche Ausleger. Das Auffallende, daß hier der Zweig des wilden Baumes in den edlen eingepfropft wird, kann uns wenig Kummer machen, da

wir vom Apostel Paulus keine Theorie der Baumcultur verlangen. Auch wenn dergleichen niemals vorkam, hätte sich P. diese Freiheit nehmen können, da er die Verhältnisse doch nicht umkehren konnte. Doch nehmen wir mit Dank an, was Schulze, Michaelis orient. Biblioth. B. X. S. 67. ff., Bredenkamp in Paulus Memorabilien St. 2. S. 142. ff., und zwar der letzte mit Anführung von Columella V, 9. Palladius XIV, 53. f., uns lehren, wie man im Orient die edlen Oelbäume, wenn sie altern, durch Einsetzlinge der wilden zu verjüngen suche. In ἐν αὐτοῖς hat die Präp. Erasm., Tholuck, u. A. ganz pleonastisch geschienen, in Wahrheit aber kann sie gesetzt oder nicht gesetzt werden, beides ist bei Compositis im Gebrauch. Beza, Semler, Cramer, Koppe nehmen ἐν αὐτοῖς als in ramorum defractorum locum, wahrscheinlich nur dadurch bewogen, daß das Pron. sich auf die ausgebrochenen Aeste beziehen zu müssen schien; denn die Bedeutung der Präpos. ist nicht zu erweisen. Man wird sich daher wohl besser mit vielen Andern der Erklärung von Grotius, S. Schmidt, Heumann, anschließen, nach der es bedeute: inter ramos illius arboris. — Die beiden Genitive τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος in den Begriff der fetten Wurzel zu verknüpfen, ist keine Noth vorhanden. Der Sinn: du bist zur Theilnahme an Abraham und an dem Heilsgütern gelangt, welche seinem Saamen verheißen sind, und eigentlich nur diesem gehören.

V. 18. Μὴ — τῶν κλάδων. Der Nachsatz zu V. 17. κατακαυχᾶσθαί τινος, sich wider Jemand rühmen, ganz analog dem καταφρονεῖν; also sich stolz gegen oder über Jemand erheben, ihn verachten im Dünkel eigenen Werthes. Daran knüpft sich eine ernste Erinnerung für den, welcher es thun wollte. Die Bildung der Periode, in welcher der eigentliche Nachsatz fehlt, und so ergänzt werden kann: so bedenke, daß ꝛc. ist der griechischen Sprache sehr eigen. Er giebt ihnen zu bedenken, daß der Stamm, auch einiger Aeste beraubt, doch sehr wohl ohne sie bestehen könne, nicht aber sie ohne den Stamm, indem sie, ursprünglich ohne Bund noch Verheißung,

nur durch ihre Aufnahme in die Kindschaft Abrahams und die Gemeinschaft des wahren Israels Aussicht und Anwartschaft auf die Erlangung des Heils und Erfüllung der Verheißungen auch an ihnen gewonnen haben. Dies soll ihren Dünkel zügeln und sie zur Bescheidenheit zurückführen.

V. 19. Der Heidenchrist wird redend eingeführt, um den Grund seiner Verachtung und seines Dünkels vorzutragen. Den Art. vor κλάδοι fehlt in sehr vielen Auktoritäten, und scheint doch beibehalten werden zu müssen. Zwar waren nicht alle Zweige ausgebrochen, sondern nur ein Theil, und P. selbst will diesen lieber geringer darstellen als größer, und dies scheint für die Auslassung zu sprechen. Aber man muß bedenken, einmal, daß hier auf schon genannte Ausbrechung von Zweigen hingedeutet wird, wo immer der Art. zu stehen pflegt, ohne darum alle anzudeuten, und sodann, während es Pauli Interesse ist, die Zahl der abgebrochenen Zweige kleiner darzustellen, ist es der Absicht des sich rühmenden Heidenchristen angemessener, sie so groß als möglich erscheinen zu lassen. Daher, so alt und stark die Auktorität für die Auslassung ist, so bleibt doch Wahrscheinlichkeit, daß dieselbe von dem übelverstandenen Bestreben herrühre, diese Worte mit dem ἵνα V. 17. in Einklang zu bringen. Der Sinn der Rede: Jene haben herausgemußt, damit ich Platz gewänne; so werth also, konnte sich nun der Hochmuth schmeicheln, bin ich Gott gewesen, daß er die, denen ihr Platz durch ihre Abstammung und lange Bewährung vollkommen gesichert schien, haben ausgebrochen werden müssen, nur um mich einzulassen. — Diese Vorstellung konnte aus V. 11. sehr leicht erwachsen, und so weit auch P. davon entfernt ist, den Hochmuth nähren zu wollen, so wenig kann oder will er das Faktum selbst ablängnen. Im Gegentheil er billigt das Gesagte, wiefern dies nur das Faktum ausdrückt, V. 20. durch καλῶς vollständig, zeigt aber sogleich, wie in demselben nicht zur Ueberhebung, sondern bloß zur Behutsamkeit und heiligen Scheu ein Grund zu finden sey.

V. 20. 21. Die Dative τῇ ἀπιστίᾳ und τῇ πίστει stehen anstatt διὰ c. Acc., um die bewegende Ursache, oder

den Grund anzuzeigen, während der Dat. eigentlich die wirkende Ursache setzt; vgl. 2. Kor. II, 12. τῷ μὴ εὑρεῖν statt διὰ τὸ μὴ εὑρεῖν; Gal. VI, 12. τῷ σταυρῷ für διὰ τὸν στ. Matth. gr. Gr. S. 728. Obwohl also P. zugiebt, daß ein Theil der Juden den Heiden Platz gemacht habe, so läßt er doch als die wahre Ursache ihrer Auswerfung nicht den Zweck, die Heiden einzupfropfen, sondern bloß den Unglauben Jener; gesetzt: Sagt er dann weiter σὺ — ἕστηκας, so ist das Wort ἑστηκέναι wohl um des Bildes willen gewählt; auch unsere Sprache bedient sich des Verbums stehen auf ähnliche Weise; der Sinn: Nicht ein besonderer Vorzug, den du hättest, nicht in deinem Wesen Etwas, das dir nicht verloren gehen könnte, ist Ursache, daß du am Baume bleibst, d. h. Theilnehmer am Reiche Gottes bleiben darfst, sondern bloß dein Glaube. Nicht also göttliche Parteilichkeit, nicht eigenes Verdienst, nicht Geburt, nur Glaube ist Ursache des Eintritts, so wie nur Unglaube der Auswerfung. Daran knüpft sich die Ermahnung: μὴ ὑψηλοφρόνει ἀλλὰ φοβοῦ. ὑψ., unsere hohe Gedanken haben; hoch von sich denken; stolz, übermüthig seyn. φοβεῖσθαι nicht sowohl sich fürchten, als sich hüten, besorgt seyn. Der Grund Vers 21. Gott hat der natürlichen Zweige nicht verschont, d. h. der dem Stamme selbst entwachsenen, im Gegensatze gegen die nur durch Einpfropfung hineingekommenen. Daß er nun jene, als sie ungläubig wurden, ausgeworfen hat, läßt erwarten, daß er den eingepfropften in gleichem Falle gewiß nicht anders thun werde. Die jetzt durchgängig aufgenommene Lesart φείσεται für vulg. φείσηται ruht auf sehr starker Auktorität, und paßt in der Warnung sehr wohl, um anzudeuten, daß das μὴ φείσεσθαι gewiß eintreten würde, wenn der Angeredete sich nicht hüten würde. Vgl. Matth. gr. Gr. S. 998.

V. 22. Aus den letzten Betrachtungen leitet der Ap. in Form einer Folgerung eine neue Ermahnung ab. ἴδε οὖν — θεοῦ. Siehe oder betrachte also Gottes Güte und Strenge χρηστότης s. II, 4. — ἀποτομία von ἀπότομος, praeruptus, in abgeleiteter Bed. hart und streng; das Adv. ἀποτόμως

2. Kor. XIII, 10. Tit. I, 13.; Strenge, Schärfe in Beurtheilung fremden Thuns. οἱ πεσόντες, die Juden, oben schon als ἐκταικότες (V. 11.) bezeichnet, und ihr παράπτωμα erwähnt. ἐὰν — χρηστότητι, wörtlich, wenn du bei der Güte beharrst; Clem. Alex. (wie ich bei Tholuck sehe) und Chr. Schmidt verstehen dies vom beharrlichen Glauben, und setzen also die χρηστ. hier in den Menschen. Freilich wäre dies das Natürlichste, so wie Vers 23. ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ von den Juden gesagt ist; aber da so eben erst die χρ. von Gott ausgesagt worden, scheint es doch richtiger, mit allen übrigen Auslegern auch hier an die göttliche Güte zu denken. Dann kann der Sinn nur seyn: sich im Genuß dieser Güte, oder derselben würdig erhalten. Dies also ist Bedingung auf des Christen Seite. Die Güte Gottes waltet über ihm, aber von ihm wird auch gefordert, daß er in einer solchen Fassung verharre, wodurch ihr Walten nicht gehindert werde. ἐπεί, wie V. 6. und III, 6., sonst; ἐκκοπήσῃ ist Ind. Fut., der bei ἐπεί zu stehen pflegt, nicht Conj., wie Tholuck meint.

V. 23. f. καὶ ἐκεῖνοι δέ. Aber auch sie; δὲ verbindet entgegensetzend, καὶ ist nicht copulativ, sondern additiv. ἐγκεντρισθήσονται, sie werden eingepfropft werden, nehmlich wieder, was aus dem Zusammenhange sich ergiebt und gleich nachher auch durch πάλιν angedeutet wird. Die Hoffnung, die seit V. 11. schon mehrmals angedeutet worden, auch Israel werde dem Reiche Gottes und seiner Seligkeit einst zurückgegeben werden, hier zum ersten Male bestimmt ausgesprochen; nicht so, wie manche Ausleger geglaubt zu haben scheinen, daß die Heidenchristen wieder ausgeworfen würden, wodurch es eine bloße Drohung für diese würde; wohl aber bedingter Weise, nehmlich ἐὰν — ἀπιστίᾳ. Die Möglichkeit dieses Ereignisses wird im Folgenden aus Gottes Macht und der Betrachtung der Sache selbst erwiesen. δυνατός ἐστιν ὁ θ. Gott ist es vermögend, es ist ihm nicht unmöglich, sobald er will. Warum? wird V. 24. durch einen Schluß a majori ad minus dargethan. Konnte das Schwerere geschehen, so muß weit eher auch das Leichtere möglich seyn. ὁ

κατὰ φύσιν ἀγριέλαιος, eine für uns unerreichbare Kürze; ihr Sinn: der Baum, welcher seiner Natur nach ein wilder Oelbaum ist, nehmlich das Ganze der Heidenwelt, dessen einzele Glieder, die gläubig geworden, bisher schon als des wilden Baumes Zweige dargestellt wurden. ἐξεκόπης, du bist herausgeschnitten worden; wir würden sagen: du konntest ausgeschnitten werden; denn hier ist überall von der Möglichkeit die Rede, von der auch unten das Futur ἐγκεντρισθήσονται zu verstehen ist. Auch hier übrigens wird durch das Verbum angedeutet, wie nicht der Mensch durch eigenes Wirken und Verdienst sich selbst dazu verholfen hat, sondern sein Christenthum Werk Gottes ist. Seine Einpfropfung hat παρὰ φύσιν Statt gefunden, wie jede Versetzung aus dem natürlichen Stande in einen andern, ohne daß etwas Widernatürliches damit angedeutet würde. καλλιέλαιος, ein vielleicht von P. selbst gebildetes Wort, um dem ἀγριέλ., das vorherging, zu entsprechen. πόσῳ μᾶλλον — ἐγκεντρ.; wie viel mehr können sie ꝛc. d. h. wie viel leichter oder eher möglich ist es, daß ꝛc. οὗτοι οἱ κατὰ φ. nehmlich τῆς καλλιελαίου ὄντες, eine an sich etwas harte Ellipse, doch auch dem Zusammenhange leicht verständlich. ἡ ἰδία ἐλαία, ihr eigener Oelbaum, d. h. der, dem sie ursprünglich angehörten.

V. 25. 26. Die Formel οὐ θέλω ὑμ. ἀγνοεῖν kam schon I, 13. vor. Wenn Tholuck von ihr sagt, sie eröffne immer Sätze, die etwas Auffallendes, Unerwartetes enthalten, so kann ich dies weder von obiger Stelle, noch von den andern, die er anführt, 1. Kor. XII, 1. 2. Kor. I, 8. 1. Thess. IV, 13. anerkennen. Sie erscheint als bloße Ankündigungsformel. τὸ μυστήριον τοῦτο. Die griechische Bedeutung des Worts μυστήρ. hat hier für uns kein Interesse. Bei unserer Stelle bemerkt Chrys.: μ. ἐνταῦθα τὸ ἀγνοούμενον καὶ ἀπόῤῥητον λέγει, καὶ πολὺ μὲν τὸ θαῦμα, πολὺ δὲ τὸ παράδοξον ἔχον. Es ist eine unbekannte, der Menschheit bisher verborgen gewesene Sache oder Lehre; vgl. Matth. XIII, 11. 1. Kor. II, 7. XIII, 2. XIV, 2. XV, 51. Eph. I, 9. In allen diesen Stellen tritt der Begriff des Geheimen, bisher Verborgenen,

klar hervor, in mehreren wird die Kenntniß deſſelben von einer göttlichen Kundmachung hergeleitet, in allen bezieht es ſich auf ſolche Gegenſtände, welche der gewöhnliche menſchliche Verſtand nicht zu erreichen vermag. Etwas von dieſer Art werden wir daher auch hier erwarten müſſen. Ehe er aber zur Mittheilung des Geheimniſſes übergeht, ſchaltet er eine Bemerkung über den Zweck derſelben ein: ἵνα μὴ — φρόνιμοι. φρόνιμος bedeutet klug, einſichtsvoll, 1. Kor. X, 15. φρ. παρ' ἑαυτῷ kommt Prov. III, 7. vor, wo die Worte: אַל־תְּהִי חָכָם בְּעֵינֶיךָ überſetzt ſind: μὴ ἴσθι φρόν. π. σεαυτῷ. Dies ſcheint dafür zu entſcheiden, daß P. wirklich auch in dieſer Stelle φρ. als klug, weiſe, genommen habe, daher ſowohl meine eigene aus dem Zuſammenhange und Zwecke der Stelle früher abgeleitete Vermuthung, er habe den Ausdruck, mit Hinſicht auf die bei ihm mehrmals vorkommende Bedeutung von φρονεῖν als Hochmuth und Einbildung im Gegenſatze gegen Demuth (vgl. XII, 3. 1. Kor. IV, 6.) in dem Sinne: ſtolzen Einbildungen hingegeben ſeyn, gebraucht, als auch die eben dahin zielenden Erklärungen von Erasmus (ne vobis arroganter placeatis), Beza (ne intus insolescatis), Corn. a Lapide, Balduin, Calov, S. Schmidt (elati animo), Heumann, Cramer (ſtolz), weggeworfen werden zu müſſen ſcheinen. Außerdem würde die Betrachtung, daß es hier dem Apoſtel vornehmlich darum zu thun iſt, den Dünkel des Beſſerſeyns und die Verachtung der Juden als Verworfener bei den Heidenchriſten zu unterdrücken, dieſen Erklärungen keine geringe Empfehlung zu gewähren ſcheinen. Jetzt müſſen wir als einzige mögliche Bedeutung die des Klugheits- oder Weisheitsdünkels anſehen. Es kann ſich dann derſelbe nicht ſowohl, wie Grotius (ne existimetis vos ita esse prudentes, ut vestro ingenio putetis vos quae futura sunt posse praenoscere) meint, auf eigenes Vorhorwiſſen der Zukunft, — was hier doch zu fernliegt —, als vielmehr auf ſelbſtgeſchaffene Einbildungen über das Schickſal des Judenvolks in ſeiner Verworfenheit beziehen. — πώρωσις τῷ Ἰσραὴλ γέγονε. Da wir das Verbum πωροῦν bereits kennen (V. 7.), ſo hat das Subſtantiv keine

Schwierigkeit. Es ist Verhärtung, Verstockung, hartnäckiges Widerstreben gegen das Evangelium. (Mit τῆς καρδίας verbunden Eph. IV, 18. Mark. III, 5.). In dem Ausdrucke π. γέγονε τ. Ἰαρ. darf man wohl die milde Absicht erkennen, in welcher er zwar das Faktum ausspricht, wie es ist, durch das Verbum aber, „sie ist widerfahren" alle Hinweisung auf ihre eigene Schuld vermeidet. ἀπὸ μέρους, ein adverbialer Ausdruck, der noch XV, 15. 2. Kor. I, 14. II, 5. vorkommt, und unserm zum Theil entspricht. Eigentlich sollte er zum Verbum gehören; dies würde aber den ganz unbrauchbaren Sinn geben, daß dem Volke eine nur zum Theil vollendete πώρωσις widerfahren wäre; dies aber würde nicht allein mit dem nicht übereinstimmen, was wir im Bisherigen vom Apostel selbst vernommen haben, sondern auch dabei der Gegensatz von πᾶς Ἰσραήλ (V. 26.) verloren gehen. Es ist daher mit dem Subst. zu verbinden, und also der Sinn: nicht das ganze Israel, sondern nur ein Theil desselben habe die Verstockung erfahren. Wahr ist dies in sofern, als wirklich eine ziemliche Anzahl Juden an ihr keinen Theil genommen hatten; vom Ap. jedoch wird es wieder absichtlich gebraucht, um durch die Verkleinerung in der Angabe das Kränkende derselben für die Juden, und das Element des Dünkels für die Heidenchristen zu vermindern. In diesem Satze nun kann das μυστήριον noch nicht enthalten seyn; denn er enthält nichts, was nicht schon besprochen und anerkannt wäre. Wir haben es also im Folgenden zu suchen. — Ἄχρις οὗ — εἰσέλθῃ. πλήρωμα wird von der Mehrzahl der Ausleger als Gesammtheit, ganze Masse, verstanden, und obwohl sich keine Stelle findet, welche zum Beweise dienen könnte — wenigstens die von den Erklärern beigebrachten beweisen dieses nicht —, so scheint doch um des Sinnes willen diese Bedeutung angenommen werden zu müssen. Gussetius, Almeloveen, Olearius, Wolf, übersetzen es durch supplementum, und nehmen πλ. τῶν ἐθνῶν als den Ersatz, welcher von den Heiden zur Ausfüllung der Lücke genommen sey, die durch den Unglauben der Juden in der Zahl derer entstanden, welche das Heil erlangen. Es ist wahr, P. könnte einen solchen Gedanken aus-

sprechen; aber da er ihn bisher nicht ausgesprochen hat, so ist dieser Ausdruck doch zu wenig geeignet, den noch gar nicht angeregten im Leser zu erwecken. Ernesti will es von der vollen Zahl derer verstehen, denen aus der Heidenwelt das Heil zugedacht gewesen. εἰσέρχεσθαι, hineingehen, ist hier, wo noch mit keinem Worte eines Eingangs irgend wohin erwähnt worden, ziemlich unbestimmt gesagt. Doch ist die Ergänzung von εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, die von den meisten Auslegern ausgesprochen wird, leicht die passendste, und überdies macht Tholuck mit Anführung vieler Stellen darauf aufmerksam, wie gerade dieses Verbum mit mehrern Wörtern verbunden zu werden pflege, welche sich auf das ewige Leben oder das Messiasreich beziehen. ἄχρις οὗ heißt immer bis daß, und bezeichnet den Grenzpunkt einer Begebenheit oder eines Zustandes, und die Auslegungen durch „so lange als" und „so daß", welche davon gemacht worden sind, haben nicht das Mindeste für sich (vgl. zu V, 13. ἄχρι νόμου). Demnach setzte dieser Satz den Eintritt der Gesammtheit der Heiden in die Verfassung des Gottesreichs als den Grenzpunkt auf, bis zu welchem Israels Verstockung dauern, nach dessen Erreichung aber sie, was zwar nicht deutlich ausgesprochen, aber doch darin enthalten ist, — sie ein Ende nehmen werde. Daß übrigens auch die Gesammtheit der Heiden nicht von allen Individuen genommen werden dürfe, sondern nur von allen denen, welche aus der Heidenwelt dazu gelangen können, liegt am Tage. — V. 26. πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται. Ganz Israel wird gerettet werden, oder Heil erlangen. Wie ist dies zu verstehen? Es kann es nicht verstanden werden, daß alle einzele Glieder des Volks zum Heil gelangen sollen; denn Viele ohne Zweifel gelangen nicht dazu; auch wenn man ihn fragte, ob auch die, welche bis zu jenem Grenzpunkt abgeschieden seyn würden, würde er es wahrscheinlich läugnen, und in sofern zugestehen müssen, daß πᾶς nicht im allerstrengsten Sinne verstanden werden dürfe. Aber eines Theils denkt er den Grenzpunkt wahrscheinlich nicht weit entfernt, da er bis zur Rückkehr Christi keine lange Zeit mehr annimmt, andern Theils kennen wir ja längst schon seine

Weiſe, die Geſammtheiten ins Auge zu faſſen, ohne um Individuen ängſtlich beſorgt zu ſeyn. In ſeinen eigenen Anſichten und Vorſtellungen liegt demnach nichts, was uns hindere, πᾶς Ἰσραὴλ von Israel im eigentlichen Sinne zu faſſen, und πᾶς giebt uns nur die Vorſtellung vom großen Haufen derer, welche beim Eintreten jenes Moments das Volk ausmachen werden, und bildet zugleich den Gegenſatz zu ἀπὸ μέρους. Paulus kündigt hier eine künftige Errettung Israels, die nur durch Aufhören der πώρωσις erfolgen kann, mit ſo klaren Worten an, daß es dem unbefangenen Betrachter ganz unmöglich wird, nicht zu glauben, daß er eine allgemeine Bekehrung Israels erwarte. καὶ οὕτω, womit dieſe Worte an V. 25. angeknüpft werden, bedeutet eigentlich und daher, und in Folge deſſen, ſieht alſo auf die vorhergehenden Umſtände zurück, nicht nur wiefern ſie vorangehen in der Zeit, ſondern wiefern ſie veranlaſſend oder verurſachend wirken auf das Folgende. Auch hier iſt es nicht bloß Zeit beſtimmend, ſondern bedeutet: und nach Erfüllung dieſer Bedingung; wenn dies geſchehen ſeyn. — So liegt nun der Sinn der Stelle, wie ihn der Unbefangene erkennen muß, klar vor unſern Augen, es kann für uns keinen Zweifel haben, was P. hofft, und wann? Auch iſt die Zahl der Ausleger, welche eben dieſen Sinn darin gefunden haben, in alten und neuen Zeiten faſt unglaublich groß, die abweichenden Anſichten gewähren nur noch ein geringes Intereſſe, wo die Sache ſelbſt ſo klar ſpricht, und es würde Sünde ſeyn, aus den 18. Folio-Spalten in Calovs Commentar auch nur einen mäßigen Auszug machen zu wollen. Die Hauptſache iſt dieſe, daß man in der Reformationszeit, Luther an der Spitze, die Sache zu bezweifeln anfing, und um nun P. nicht ſagen zu laſſen, was man ihm nicht glauben wollte, zu künſtlichen Deutungen ſeine Zuflucht nahm. Man nahm ἄχρις οὗ für „ſo lange als", ohne dieſe Bedeutung erweiſen zu können; ſah weder auf Modus noch Tempus von εἰσέλθῃ, und deutete πᾶς Ἰσραὴλ vom geiſtigen Israel, das aus Heiden zuſammengeſetzt wird, zugleich geſtand man aber auch den Juden ſoviel zu, daß auch von ihnen in der Zu-

schenzeit Einzele sich zu Christo wenden dürften. So erhielt man etwa den Sinn: Während der Zeit, da die Heiden sich zum Gottesreiche sammeln, sey Israel verstockt, doch nicht in allen Gliedern, so daß noch immer Einzele sich bekehren. Und so werde das ganze geistige Israel beseligt. Ein durchaus matter und kraftloser Gedanke, und — nichts darin, was ein μυστήριον genannt zu werden verdiene; es ist ja, was sich von selbst versteht. Würden wir nun selbst eine grammatisch richtige, in sich selbst gute Erklärung der Stelle doch abweisen zu müssen glauben, wenn sie kein μυστήριον enthielte, wie viel mehr eine ungrammatische und matte? — Grotius, an den sich Limborch und Wetstein anschließen, versteht das πλήρ. τ. ἐθν. von der Menge der Heiden, welche P. nach Abfassung des Briefes noch auf seinen fernern Reisen bekehren sollte. Ἰσραὴλ faßt er nur als viele Juden und sieht die Erfüllung schon bei der Zerstörung von Jerusalem eintreten, indem doch da ohne Zweifel viele Juden sich bekehrt haben werden. So entsteht der matte und willkührliche Sinn: Israel sey verstockt, bis Paulus eine bedeutende Anzahl Heiden der Kirche zugeführt haben werde; dann aber werde eine Anzahl Juden, durch die Zerstörung ihrer Stadt und ihres Tempels belehrt, sich der Kirche anschließen, und so eine gute Anzahl Juden gerettet werden. — Carpzov übersetzt: Nur ein Theil von Israel [dies sagt P. gar nicht; πώρωσις ist sein Hauptbegriff,] ist verstockt; indessen [das bedeutet ἄχρις οὗ nimmermehr] geht die Menge der Heiden ein. Aber auf gleiche Weise [καὶ οὕτω falsch gefaßt] kann ganz Israel Heil widerfahren [vom bloßen Können kann in einfachem Urtheile das Futur nicht verstanden werden]. Semler legt ähnlich aus; aber nicht nur die von mir so eben eingestreuten Bemerkungen müssen uns abschrecken, sondern auch, daß wir hier wieder kein Mysterium gewinnen. Um so sicherer können wir bei der Erklärung bleiben, die sich fast mit Gewalt einem Jeden aufdringt. Ausführlich behandelt findet man dieselbe auch bei Flatt und Tholuck.

Zum Beweise des Vorgetragenen erhalten wir V. 26. 27. eine Schriftstelle, größtentheils aus Jesaias LIX, 20. 21. ge-

schöpft, doch mit Abweichungen. So steht ἐκ Σιὼν für ἕνεκεν Σ. der LXX, was auch dem Urtext לְצִיּוֹן besser entspricht. ὁ ῥυόμενος, hebr. גֹּאֵל, das griech. Verbum, befreien, erlösen, bedeutend, 2. Kor. I, 10. Kol. I, 13. 1. Thess. I, 10. für צָלַח in Hiph. Jos. XXII, 31. Also: der Befreier, Erlöser. καὶ ἀποστρέψει — Ἰακώβ, genau nach der LXX; aber im Hebr. steht וְלָשֻׁבֵי פֶּשַׁע בְּיַעֲקֹב d. h. und denen, die sich in Jakob von der Sünde bekehren; jene Uebersetzung ist vielleicht aus einer andern Lesart entstanden, da wenigstens die Chald. u. Arab. eben dies haben sollen. Vom 21. Verse ist in Vers 27. nur ein kleines Bruchstück gegeben, indem das Uebrige dem Apostel nichts weiter nützte. Dagegen die Worte ὅταν — αὐτῶν finden sich dort gar nicht, und man nimmt an, daß sie eine Reminiscenz aus Jes. XXVII, 9. enthalten. Daß diese Stelle für uns das nicht beweise, was sie beweisen soll, liegt vor Augen; selbst in der Form, wie sie hier gegeben ist, kann sie dies nicht. Doch wissen wir ja bereits, wie es mit solchen Anführungen bewandt zu seyn pflegt, und halten uns dabei nicht auf.

V. 28. Hier bricht plötzlich die vorige Rede ab, und ohne irgend ein Zeichen der Verbindung hebt die neue an. Zwar findet sich οὖν in ein Paar Handschr., und würde sehr wohl passen, aber aufgenommen, wozu sich Beza hatte verleiten lassen, kann es nicht werden. Eben so kurz und fragmentarisch ist auch die Rede selbst. Das Subjekt fehlt, desgleichen die Copula, und bei ἐχθροὶ und ἀγαπητοὶ mangelt die Bestimmung, Wessen? Es scheint Absicht in dieser Kürze zu liegen. Als Subjekt haben wir die Juden zu betrachten. Sie sind Feinde, Wessen? Die meisten Erklärer seit Origenes antworten: Gottes, und der Gegensatz fordert dies, sobald einerlei Person bei ἐχθρ. und ἀγαπητοὶ hinzugedacht werden soll. Und dies scheint fast geschehen zu müssen; denn im entgegengesetzten Falle würde Angabe der Person bei beiden Adj. schlechterdings erfordert. Und zwar ist ἐχθροὶ, wie ebenfalls der Gegensatz lehrt, passiv zu fassen; nicht Gott feindselig,

sondern Gott verhaßt, von Gott als Feinde angesehen und behandelt. Der Ausdruck ist sehr stark, Ursache davon theils der Gegensatz, theils die absichtlich sententiöse Fassung der Rede. Doch haben einige Ausleger geglaubt, eine andere Person, und zwar den Apostel selbst, hinzu denken zu müssen. So Grot., Luther, S. Schmidt, Semler; an und für sich könnte dies P. sagen: ich muß sie als Feinde betrachten und behandeln; aber dann müßte bei ἀγαπ. wieder Paulus der Liebende seyn, und dies erlaubt V. 29. in keiner Art. Daher ist diese Ansicht zu verwerfen. Morus und Rosenm. nehmen ἐχθροὶ aktiv, und denken hinzu: gegen das Evangelium; aber nicht allein erhalten dann wieder die zwei Adjektive verschiedene Beziehung, sondern es wäre auch sehr sonderbar zu sagen κατὰ τὸ εὐαγγ., ἐχθρ. τῷ εὐαγγ. Dem hat, wie es scheint, Koppe dadurch abhelfen wollen, daß er die Verbindung ἐχθροὶ κατὰ τὸ εὐαγγ. vorschlug; aber hierdurch wird aller Gegensatz zerstört. — κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. Es ist klar, daß dies nicht bedeuten kann secundum evangelium, nach dem Evangelium; denn als einen Theil der evangelischen Lehre kann man den Satz, die Juden seyen ἐχθροί, doch gewiß nicht ansehen; oder, wollte man sich auf eine Stelle wie II, 16. berufen, so würde nicht nur der Unterschied bleiben, daß die Lehre von Christus dem Weltrichter wirklich einen wesentlichen Theil der christlichen Lehre, wie P. dieselbe im weitern Sinne des Worts εὐαγγ. faßte, ausmacht, nicht aber die Lehre von Verwerfung der Juden, welche eigentlich gar nicht hätte Statt finden sollen; sondern auch überdies zu bemerken bleiben, daß bei dieser Deutung der Worte die Glieder κατὰ τὸ εὐαγγ., und κατὰ τὴν ἐκλογὴν ganz verschiedene Beziehungen ausdrücken würden. Daher ist die gewöhnliche Ansicht diese: was das Evangelium anlangt, in Bezug auf das Evangelium, nehmlich wiefern sie es verschmähen, und ihm feindselig sind. Dann wird diese Verschmähung oder dies feindselige Verhalten als der Grund angegeben, warum sie ἐχθροὶ sind, in den Worten aber ist dieser Grund gar nicht enthalten, sondern muß erst supplirt werden; daher man sich wohl fragen mag, warum P. nicht lieber διὰ

oder κατὰ τὴν πάροσιν geschrieben habe, was sogar noch bessere Gegensätze gegeben haben würde. Dies hat mich dahin gebracht, zu fragen, ob man nicht in dem Worte εὐαγγ. selbst Etwas auffinden könnte, was einen bequemen Sinn gäbe. Nun hat, wie wir wissen, dies Wort beim Ap. eine sehr weite Bedeutung, und bezeichnet nicht nur die Kunde von Christo, sondern auch das Amt und den Dienst der Kundmachung, ja die ganze neue Verfassung des Christenthums. S. zu 1, 1. Bedenkt man nun ferner, daß P. den Unglauben der Juden weit weniger als ihr eigenes Werk, als vielmehr als ein göttliches Verhängniß für höhern Zweck betrachtet, und daß hier der Gegensatz auf die einst geschehene ἐκλογὴ in beiden Gliedern eher etwas erwarten läßt, was von Gott, als was von Jenen ausgegangen ist, und der Grund der ἔχθρα überdies in δι' ὑμᾶς enthalten ist: so wird man sehr geneigt werden zu glauben, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον bedeute: in Hinsicht auf die Verkündigung des Evangeliums, oder auf die neue Verfassung des Christenthums. Dann ist der Sinn des ersten Satzes: Sieht man auf die neue Verfassung, so ist zuzugeben, daß Gott sie als Feinde behandelt, um Eurewillen, nehmlich, um Euch durch ihre einstweilige Verstoßung zum Heile zu verhelfen. Der zweite ist leichter; die ἐκλογὴ ist der Akt der Erwählung, der ehedem schon Statt gefunden hatte, und vermöge dessen Israel Gottes Volk war; οἱ πατέρες aber die Erzväter, und durch das ganze A. T. verbreitet die Ansicht, daß Gott das Volk liebe, nicht um sein selbst willen, sondern um Abrahams und Isaaks und Jakobs willen. Der Sinn des ganzen Verses ist demnach dieser: das Verhältniß des Volks zu Gott sey kein einfaches, sondern aus zweifachem Gesichtspunkt zu betrachten, aus dem der neuen Verfassung und der alten Erwählung. Sehe man auf jene, so sey es bei Gott in Ungnade, für den Zweck, der Heidenwelt Antheil an den Segen der Erlösung gewinnen zu lassen; sehe man dagegen auf diese, so währe die alte Liebe Gottes noch immer fort, nicht um ihretwillen, sondern um der Väter willen, denen er verheißen, ihren Saamen für immer zu beglücken, und deßhalb sey das Volk noch nicht verstoßen.

Diese Ansicht ist durchaus paulinisch; sie ist das Endergebniß alles dessen, was in den drei letzten Kapiteln abgehandelt worden ist, vornehmlich im elften selbst, und eine Endantwort auf die V. 1. u. 11. gethanen Fragen. Wahrscheinlich hat auch Paulus selbst diese Sätze so angesehen, und darum sie so abrupt hingestellt, und so sententiös gefaßt; obwohl wir auch begreifen, daß er sie recht gut hätte mit οὖν an das Vorhergehende anknüpfen können.

V. 29. Beweis für die letzte Hälfte des vorigen V., in welcher der Gedanke lag, Gott liebe sein Volk immer noch. Der Grund, weil er in seinem Wollen unveränderlich ist. χαρίσματα, allgemeine Bezeichnung für göttliche Gnadenbeweise überhaupt, vgl. zu I, 11.; κλῆσις die Berufung oder Bestimmung zu einstiger Beglückung, also bestimmter als jenes. Sie sind ἀμεταμέλητα, eig. von der Art, daß sie ihn nicht reuen können, wie 2. Kor. VII, 10. σωτηρίαν ἀμεταμέλητος ein Heil ist, dessen Erwerbung den Erwerber nicht gereut. Der Sinn: Wenn Gott einmal Jemand seine Gnade erweist, oder ihn zum Heil beruft, so läßt er sich es niemals gereuen. Aus diesem allgemeinen Satze geht als nothwendige Folgerung der hervor, daß, nachdem Gott einmal das Volk erwählt habe, er seinen Gnadenruf nicht könne zurückgenommen, also auch sein Volk nicht schlechthin verstoßen haben, folglich die Berufung desselben noch fortwähre, aus seinem jetzigen Ungehorsam nicht geschlossen werden dürfe, daß es nie wieder zu Gnaden angenommen werden könne.

V. 30. 31. Eine Parallele, deren offenbarer Zweck ist, den Gedanken in helleres Licht zu stellen, wie auch Israel noch Heil erwarten dürfe, ob es gleich jetzt widerspänstig sey. Er führt ihnen in das Gemüth, wie ja auch sie es einst gewesen sind, und doch nun das Heil gewonnen haben. Die Part. καὶ vor ὑμεῖς fehlt in den ältesten Auktoritäten, und bei den griech. Vätern, und ist daher in den neuern Ausgaben weggelassen worden. Wahr ist auch, daß sie fehlen kann; aber ich gestehe, daß, wenn ich auf den Sinn mehr sehen will, als auf die Auktoritäten, ich sie ungern vermissen würde. Auch Ihr giebt

hier für den Zweck des Apostels einen weit größern Nachdruck als Ihr allein. ἠπειθήσατε, Ihr seyd ungehorsam gewesen. Es ist durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, ἀπειθεῖν durch ἀπιστεῖν zu erklären, und ungläubig seyn zu übersetzen, wie Heumann, Tholuck, u. A., wollen. Unglaube konnte den Heiden eigentlich gar nicht vorgeworfen werden, wohl aber Ungehorsam gegen den erkannten Willen Gottes, wie ihn P. selbst Kap. I. beschrieben hat; desgleichen auch die Juden traf wenigstens der Vorwurf des Unglaubens an Gott nicht, wenn sie gleich durch Verweigerung des Glaubens an Christum einen Beweis von Hartnäckigkeit gegen Gottes Anordnungen gaben. Und das Wort ἀπείθεια mußte hier um so mehr vom Ap. gewählt werden, als es den Unglauben mit in sich schloß, der ja ein Widerstreben gegen die von Gott gegebene Heilsordnung ist, und überdies das Sündliche und Strafwürdige des frühern Verhaltens mehr hervorhob. Auch Beza, und die meisten Ausleger halten sich an die Bedeutung des Ungehorsams. ποτέ, ehedem, vgl. Eph. II, 2. 11. ἠλεήθητε, wörtlich, Ihr habt Mitleid oder Erbarmen erfahren, d. h. Ihr, die vorhin durch Euern Unglauben der göttlichen Strafe Verfallenen, seyd nun zu Gnaden angenommen worden; wie wir ja oben IX, 16. gelernt haben, ὅτι οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ. Ueberhaupt wird das Verbum öfter von den Beweisen oder Erfahrungen der göttlichen Huld und Güte gebraucht, sowohl allgemein von der Gnade, welche dem Sünder widerfährt, 1. Tim. I, 14., als auch von besondern Gnadenerweisungen, wie die Einsetzung des Apostelamts 1. Kor. VII, 25. 2. Kor. IV, 1. τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, durch ihren Ungehorsam. ἀπείθεια fasse ich natürlich wie das Verbum, also nicht Unglaube, sondern Ungehorsam, vgl. Eph. II, 2. Kol. II, 6.; den Dativ aber instrumental; denn, wie wir aus dem Bisherigen gelernt haben, war der Ungehorsam der Juden das Mittel gewesen, dessen sich Gott bedient hatte, um die Heidenwelt in den Genuß des Heils eintreten zu lassen.

V. 31. Der zweite Theil der Parallele. νῦν entspricht

dem νυνὶ im ersten Theile. ἠπειθήσαν. Schon bei V. 30. zeigte sich, wie auch von den Juden sehr wohl Ungehorsam ausgesagt werden konnte. Der Zweck, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι, um ebenfalls Gnade zu erlangen. Das ist der Zweck ihres Ungehorsams, Gnade, Erbarmung, soll ihnen werden. Was Vers 32. noch bestimmter ausgesprochen wird, das tritt schon hier deutlich genug hervor. Gott will freie Gnade üben, will nicht, daß die Menschheit irgend ein Recht, oder ein Verdienst haben soll. Auch Israel soll keins haben. Hätte es nun dem ersten Rufe Folge geleistet, und wäre also auf der Stelle gehorsam gewesen, so würde es einen Schein von Verdienst behalten haben, als ein folgsames und williges Volk. Nun aber ist es eben so in Ungehorsam verfallen, wie die übrige Menschheit, hat sich eben so, wie sie, von Gott losgerissen; damit hat es allen Schein des Rechts verloren, und darf nun auf nichts mehr hoffen, als auf Gnade und Erbarmung, und wenn es noch Heil erhält, den Empfang nichts Anderem zuschreiben, als allein der Gnade. Die noch übrigen Worte τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, in denen ὑμέτερον ohne Zweifel als objektiver Genit. zu fassen ist, und das Erbarmen dadurch bezeichnet wird, welches sie erfahren haben, können ihrer Stellung nach zu ἠπειθήσαν gehören, wohin auch Vulg., Syr., Erasmus, Cramer, Morus, u. A. dieselben wirklich gezogen haben. Aber damit geht nicht allein die rechte Fassung der Gegensätze verloren, sondern es wird auch kein guter Sinn gewonnen. Daher Beza sicher das Richtige ergreift, da er zuerst das Comma hinter ἠπειθήσαν verpflanzte, und nach ἐλέει tilgte, so daß diese Worte zum zweiten Verbum ἐλεηθῶσι zu ziehen sind, und bloß die Partikel ἵνα einen spätern Platz erhalten hat, was nicht nur im Griech. keinesweges ungewöhnlich, sondern auch von Carpzov u. A. aus 1. Kor. IX, 15. 2. Kor. II, 4. Gal. II, 10. als paulinisch erwiesen worden ist. Nun kann aber ἐλεεῖσθαι τῷ ὑμ. ἐλέει zweierlei bedeuten; entweder: bemitleidet werden mit dem Mitleide, das Ihr erfahren habt, d. h. gleiche Erbarmung erfahren, nach einer bekannten griechischen Redeform. So Tholuck. Oder: Gnade finden durch

die Gnade, die Ihr erfahren habt. Der erste Sinn empfiehlt sich durch seine Einfachheit, den zweiten scheint der Gegensatz zu fordern, obwohl wir freilich oft genug bereits gefunden haben, wie einerlei Construktion bisweilen mit verschiedenem Sinn in Gegensätzen vorkommt. Wir haben aber schon oft die Ansicht gefunden und besprochen, daß die Annahme der Heidenwelt dazu dienen solle, die Juden zur Eifersucht zu reizen, und hierdurch für die Sache Christi zu gewinnen. Geschähe aber dies — und P. erwartet es —, so wäre ja wirklich diese Annahme (τὸ τῶν ἐθνῶν ἔλεος) ein Mittel der Wiederbringung und Begnadigung der Juden. Hatte nun P. dies auch hier im Gemüthe, und ging zugleich darauf aus, in kurzen Gegensätzen Alles zu umfassen, so konnte er dies wohl so ausdrücken: ἐλεοῦνται τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει; und wenn dies ist, so haben wir die instrumentale Fassung des Dativs der andern vorzuziehen.

V. 32. Jetzt hat P. beide Theile der Menschheit, Juden und Heiden, wieder dahin geführt, wo er sie schon III, 20. hatte, beide müssen einsehen, sie haben kein Verdienst, dürfen auf göttliche Gerechtigkeit keinen Anspruch machen; aber hiezu kommt noch, daß er eine merkwürdige Verkettung der Schicksale nachgewiesen hat, nach welcher der Abfall der Juden das Heil der Heiden, und dies wieder die Herstellung der Juden zu Wege bringen soll; Alle aber durch Ungehorsam in den Stand der Gnade übergehen müssen. Das Letzte stellt er nun noch in Vers 32. besonders dar. Συνέκλεισε — ἀπειθείαν. Für τοὺς πάντας haben einige Handschr. und lateinische Väter τὰ πάντα, wie es in der ähnlichen Stelle Gal. III, 22. steht. Der Sinn würde immer derselbe bleiben, nur daß τοὺς πάντας hier, wo von Völkern die Rede ist, besser zu passen scheint, die Auktorität ist nicht überwiegend für das Neutrum. Συνέκλεισε hat den Auslegern, denen es darum zu thun war, einen ihnen gefälligen Sinn zu finden, in seiner eigentlichen Bedeutung nicht gefallen können; daher schon Chrysost. eine andere Deutung brachte: τοῦτ' ἔστιν ἤλεγξεν, ἀπέδειξεν ἀπειθοῦντας, woran sich Theodoret, Grot., Wolf, Carpz.,

Ch. Schmidt, angeschlossen haben. Aber beweisen läßt sich dieselbe nicht. Dagegen Origenes, Corn. a Lap., Luvr., Heumann, Semler, Cramer, Morus, Koppe, Rosenmüller, Flatt, Tholuck, Klee, nehmen aus dem Worte die Aktivität heraus, und legen die Passivität hinein, damit es bedeuten soll, Gott habe es geschehen lassen, daß die ganze Menschheit in Ungehorsam oder Unglauben versunken sey, hierin dem Zulassungssystem folgend, das sie in den drei letzten Kapiteln beharrlich befolgt haben. Nur Böhme allein übersetzt: conjecit universos in inobedientiam, und fügt hinzu: i. e. voluit esse sibi inobedientes. Und Jeder, der bisher mit unbefangenem Sinne die Ansichten des Apostels studirt hat, wird ihm Recht geben müssen. Die Vorstellung einer bloßen Zulassung von Seiten Gottes ist ihm völlig fremd, in Allem sieht er Absicht, in Allem Erweisung seiner Macht, in Allem verehrt er hohe Zwecke. So auch hier. Gott wollte sich Aller erbarmen, das ist P. Sinn, und darum gab er Alle selbst an den Ungehorsam hin, d. h. sein Zweck war, durch freie Gnade Alle zu beseligen, darum traf er selbst die Veranstaltung, daß Alle denselben Weg gehen mußten, erst tief in Ungehorsam versunken, um dann durch seine Gnade desto herrlicher emporgehoben zu werden.

V. 33. So wie wir am Schlusse des ersten Hauptheils K. VIII. bemerkten, daß der Apostel, ergriffen von den großen Hoffnungen, zu denen der verhandelte Gegenstand ihn erhoben, seinen Gefühlen freiern Lauf ließ, und in beredten, ja begeisterten Worten seinen festen Glauben aussprach: eben so wieder hier. Die Untersuchung über die Juden und ihren jetzigen Unglauben ist geschlossen; es ist nicht möglich, daß er noch mehr darüber sage, ihr Unglück selbst ist dargestellt, Gottes Wahrhaftigkeit gerechtfertigt, die Ursachen ihres Verfalls kund gemacht, große Zwecke desselben, und für das Volk neue, schöne Hoffnungen haben sich an Tag gegeben; zuletzt ist die Rede dahin zurückgekehrt, zu zeigen, wie in dem Einen Heiden- und Judenwelt einander völlig gleichen, daß sie entblößt von eigenem Verdienst, allein durch Gnade Heil gewinnen können, und

die Verkettungen des göttlichen Erziehungsplanes haben sich wie in ihrer Verworrenheit, so auch in ihrer Weisheit erblicken lassen*). Da kann er wieder sich nicht halten, sondern muß von Neuem seine Empfindungen sich ergießen lassen; und dies geschieht in den vier letzten Versen des Kapitels, die eine begeisterte Lobrede der göttlichen Weisheit, Macht und Gnade enthalten. Ὦ βάθος — ἔργα. Ueber die Verbindung der Worte giebt es hier eine zweifache Ansicht; die Eine, von Beza, Wolf, Turr., Heumann, Carpzov, Cramer, Morus, Böhme, Koppe, angenommene, daß βάθος πλούτου zusammen gehöre, und für βαθὺς πλοῦτος stehe, und hiervon dann die beiden andern Genitive abhangen, wie auch Luther übersetzt hat. Die andere, für welche Corn. a Lapide, Grotius, Semler, Ch. Schmidt, Rosenm., Flatt, Tholuck, Klee, sich erklären, alle drei Genitive von βάθος abhängig zu machen, und zu coordiniren. Folgt man jener, so bezeichnet β. π. eine große Fülle, unergründliche Tiefe, kurz etwas sehr Großes; καὶ — καὶ sowohl — als auch, und σοφία und γνῶσις sind streng zu scheiden. Bei dieser können sie ziemlich synonym genommen seyn, und πλοῦτος, von Grotius und den Meisten, die ihm folgten, als πλοῦτος χάριτος genommen, bezeichnet den göttlichen Reichthum, d. h. die Fülle des göttlichen Besitzes. Für jene spricht, daß im Folgenden nur die Rede von Gottes Weisheit und Güte, nicht aber von seinem Reichthum ist, für diese, daß es schwer seyn möchte, die σοφία und die γνῶσις θεοῦ recht zu unterscheiden, obwohl wir sie 1. Kor. XII, 8. geschieden sehen, so wie, daß diese Verbindung die einfachere, sich zuerst darbietende ist. Sie ist daher vielleicht vorzuziehen. κρίματα werden am besten als decreta angenommen, wie Ch. Schmidt, Cramer, Morus, Flatt, Klee, gethan, d. h. Vorsätze, Beschlüsse, wie Weish. XII,

*) Ich rede hier durchaus nicht davon, wie uns alles Einzelne erscheinen möge, sondern, wie immer, mein Bestreben nur dahin ging, das Innere des Apostels selbst zu erfassen und Andern zu enthüllen, so habe ich auch hier nur den Eindruck im Auge, den die drei letzten Kapitel auf ihn selbst machen mußten.

12.; Tholuck: Fügungen, wodurch dann κρ. und ὁδοί reine Synonyme werden, während bei der obigen Ansicht der Unterschied bleibt, daß κρ. die Beschlüsse, ὁδοί die Maßnahmen zur Ausführung bedeuten. Die Adj. bedürfen keiner Erläuterung.

V. 34. 35. Benutzung zweier Stellen des A. T., nicht als Citat, sondern Verschmelzung in den eigenen Gedankengang, wie es ja bekanntlich schon die spätern Propheten mit den Aussprüchen der frühern machten, und die Lobgesänge im Evangel. Luca aus Propheten-Worten zusammengesetzt sind. Die erste findet sich Jesaias XL, 13. und stimmt mit der LXX überein. νοῦς κυρίου, der Sinn Gottes, d. h. seine Zwecke und Absichten. Gottes Gedanken sind unerforschlich, seine Anschläge selbstständig; er bedarf Niemands Rath, und Niemand kann ihm Rath ertheilen. Die zweite steht Hiob XLI, 3., ist aber in der LXX ganz verfehlt. προδιδόναι, früher geben, zuvor geben. Der Sinn: Niemand kann sich ein Verdienst um Gott erwerben, daß er von Gott Belohnung oder Vergeltung fordern dürfte. Was also Gott giebt, ist reine Gnade.

V. 36. Der Grund von den letzten Behauptungen. τὰ πάντα, alle Dinge, Alles, was ist und geschieht. Die Präpositionen bezeichnen die verschiedenen Beziehungen des Seyenden zu Gott. ἐξ kehrt in ihm den Urgrund, gleichsam den Quell erkennen, aus welchem Alles fließt; διὰ den unmittelbaren Urheber und Hervorbringer, der keine Mittelursachen bedarf, um zu vollenden, was er beschlossen hat; εἰς den Zweck, auf welchen Alles sich bezieht, gleichsam das Meer, in welches Alles hineinfließen muß. Alles, was ist, sagt er demnach, hat in ihm seinen letzten Grund, ist unmittelbar durch ihn selbst gewirkt, und muß in beständiger Abhängigkeit seinem Zwecke dienen. Er schließt mit einer Doxologie.

Zwölftes Kapitel.

Der Inhalt der noch übrigen Kapitel ist fast ganz paränetisch, und wo er es nicht ist, dienen die dogmatischen Erörterungen doch einem paränetischen Zwecke. Der Apostel befolgt in seinen meisten Briefen diese Sitte, nach Beendigung der Hauptmaterie noch eine Reihe von Ermahnungen beizufügen, nicht systematisch, noch abgeleitet aus irgend einem gemeinsamen Princip, sondern sehr rhapsodisch, bloße Aggregate verschiedener Sittenregeln, von deren Vortrage der Grund wohl wenigstens bei den meisten in den Zuständen der Gemeinen liegen mochte, an welche das Schreiben jedes Mal gerichtet war. Im Ganzen haben diese Paränesen keinesweges die Schwierigkeiten der dogmatischen Abhandlungen; aber einzele Stellen finden sich doch immer, die dem Ausleger bedeutende Mühe verursachen, ja sogar, die eine völlig sichere Deutung ganz unmöglich machen. Die Ursachen, um hier im Voraus darauf aufmerksam zu machen, sind vornehmlich folgende drei, die im dogmatischen Theile nicht erscheinen, nehmlich 1) die Zusammenhangslosigkeit, welche sich hier findet. Zwar ist dieselbe keine absolute, sondern man kann oft einen recht guten Zusammenhang entdecken, aber eben so oft ist derselbe höchst locker, und von der Art, daß mehrere Gedanken sehr bequem in derselben Stelle stehen können, da dann, wenn die Worte verschiedenen Sinn zulassen, um so schwerer ist, über den richtigen zu entscheiden, je weniger systematisch die Paränesen sind. Ganz anders haben wir es im

dogmatischen Theile angetroffen; 2) die Unmöglichkeit, den Apostel aus seinem Geiste zu erklären. In den dogmatischen Erörterungen haben wir so manchmal die Entscheidung über eine sich darbietende Erklärung daraus hergenommen, daß wir uns fragten, ob denn, was sie enthielte, mit dem sonstigen Vorstellen des Ap. übereinstimmte oder nicht; hier ist dies nicht möglich. In Bezug auf das Einzele moralischer Regeln hat er keine Eigenthümlichkeiten, Nichts, das man gerade sein System nennen könnte, und jeder ächt sittliche Gedanke kann paulinisch seyn. Damit aber verliert sich ein sehr wichtiges Kriterium; 3) die Sonderbarkeit seiner Schreibart in den Paränesen. Zwar fehlt es ihr nirgends an Eigenheiten; manche ward bereits beobachtet, manche Schwierigkeit floß daraus her; aber bei aller Unregelmäßigkeit hatte man doch noch immer meist vollständige Sätze, und einigen Periodenbau. In den Ermahnungen geht beides nur zu oft verloren, wie gleich das zwölfte Kapitel lehren kann, und dann, verlassen auch von Zusammenhang und System, ist der Ausleger nicht selten in der Verlegenheit, ohne eine Stelle schwierig nennen zu können, doch sein Unvermögen gestehen zu müssen, eine genügende Deutung von ihr zu geben. Jetzt zur Sache.

V. 1. Mit dem Bisherigen wird eine Verbindung mit οὖν gemacht. Es wäre gar keine nothwendig, wie wir bei IX, 1., wo zu einer neuen Verhandlung übergegangen wurde, keine vorgefunden haben. Aus der Part. aber sehen wir, daß P. die folgende Ermahnung als eine Folgerung aus Vorhergehendem betrachtet wissen wolle. Diese kann man doppelt fassen, entweder aus Vers 36. oder aus Vers 32. des vorigen Kapitels. In jenem Falle würde der Gedanke: Alles kommt von Gott, und Alles muß sich auf Gott beziehen, in seinem Gemüthe den Gedanken an die Verflichtung, sich ihm gänzlich hinzugeben, die Vers 1. ausgesprochen wird, angeregt haben; in diesem aber die Erinnerung an die göttliche Gnade und Erbarmung ihn darauf führen, wie nun der Christ, der sie erfahren, Gott dafür Opfer des Dankes zu bringen schuldig sey. Empfiehlt sich nun die erste Annahme dadurch, daß die verknüpften Theile dem Raume nach einander folgen, so hat da-

gegen die andere das für sich, daß in V. 1. selbst der göttlichen Barmherzigkeit Erwähnung geschieht; auch ist nicht zu vergessen, daß V. 34 — 36. nur ein durch die Abhandlung der letzten Kapitel hervorgerufener Erguß der Empfindung war, und daher Anknüpfung an V. 32. vielmehr eine innere Verbindung der Sachen zu Wege bringt, als an V. 36. Auch ist dies die gewöhnliche Auffassung. Nur Heumann hat gar keine Verbindung aufzufinden vermocht; und aus diesem Unvermögen ist die Vermuthung hervorgegangen, daß hier ein zweiter Brief angehe, den P. einige Tage nach dem ersten geschrieben habe, weil Phöbe nicht sogleich habe abreisen können, und indeß Briefe aus Rom angekommen seyen, welche die folgenden Ermahnungen nöthig gemacht. Nun habe Phöbe den Brief nicht, „wie eine Botenfrau, stillschweigend" überliefert, sondern der römischen Gemeine die Gründe der Abfassung eines zweiten Briefes mündlich mitgetheilt, und hierauf beziehe sich denn die Part. οὖν. Nur ihrer Sonderbarkeit wegen war diese Vermuthung zu erwähnen, die nicht allein auf gar keinem Grunde ruht, sondern auch eine Anknüpfung an die Worte, welche von der Ueberbringerin wahrscheinlich geredet werden könnten, im Anfange des Briefes und ohne eine Erwähnung jener für leichter hält, als an die vorhergehenden Verhandlungen. Carpzov zu d. St. hat sie schon gründlich widerlegt. — Ueber παρακαλεῖν s. zu I, 12. Es ist nicht nöthig, es mit vielen Auslegern durch obsecro, obtestor, zu übersetzen; doch kann es bitten eben sowohl als ermahnen bedeuten. διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τ. θ.; bei der Erbarmung Gottes; διά, wie das lat. per, in Beschwörungsformeln vorkommend, XV, 30. 1. Kor. I, 10. 2. Kor. X, 1. An allen drei Stellen steht auch παρακαλῶ, und dies hat offenbar die Meinung erzeugt, daß dies Verbum selbst beschwören heiße, während doch nur dem Satze diese Bedeutung durch den Beisatz gegeben wird. Ob übrigens die Präp. auch in ächter Gräcität so vorkomme, oder dieser Gebrauch Latinismus sey, ist mir unbekannt. οἰκτιρμός, Erbarmen, kommt im Sing. nur in wenigen Stellen der LXX und Apokr. vor (s.

Bretschneider Lexicon), im Plur., nachgebildet dem hebr. רַחֲמִים, 2. Kor. I, 3. Phil. II, 1. Hebr. X, 28. Dagegen Kol. III, 12. ist heutzutage die Variante οἰκτιρμοῦ in den Text aufgenommen. Zu verstehen sind hier die Erweisungen der göttlichen Gnade in Christo, deren sowohl im ganzen Briefe so häufig, als auch besonders XI, 32. Erwähnung geschehen ist. Die Erinnerung an dieselben soll die Leser bewegen, das zu thun, wozu er sie ermahnen will. — Melancth.: per misericordiam, i. e. ut agnoscentes quanta bona in nos misericordia divina contulerit, non simus ingrati, sed velut agentes gratias, reddamus hoc obsequium hilariter ac sponte deo. — παραστῆσαι — θυσίαν. Ueber das Verbum s. VI, 13. Auch wird von den Erklärern angezeigt, wie bei den Profanscribenten eben dieses Wort von der Darstellung des Opfers im Gebrauche sey. τὰ σώματα. Die meisten Erklärer sagen, es bedeute dies s. v. a. Euch selbst; nicht ganz richtig. Vielmehr, so wie VI, 19. τὰ μέλη gebraucht wurde, so hier τὰ σώματα, wiefern nehmlich der Leib das Werkzeug ist, durch welches der Mensch, nehmlich, der innere, oder das Gemüth, wirkt und handelt, Gott dient oder ungehorsam ist. Ganz verfehlt ist Melanchthons Anmerkung: corpora vestra, i. e. mortificationem totius veteris Adae. Das Bild von der Ertödtung des alten Menschen ist hier dem Sinne des Ap. völlig fremd. Nichts aber lag ihm näher, als das des Opfers. Aller Cultus, wie der Heiden, so der Juden, bestand in Darbringung von Opfern, nicht allein um Schuld zu sühnen, woran hier nicht gedacht wird, sondern auch um für erhaltene Wohlthat seinen Dank zu zollen. Der Mensch gab Etwas von dem Seinen, auch wohl von dem erhaltenen Segen selbst, seinem Gotte hin, und glaubte sich dadurch seiner Schuldigkeit entledigt. Jetzt sollte zum Danke für die große, umfassende Wohlthat der Erlösung der Mensch sich selbst mit allen seinen Kräften Gottes Dienste weihen; wie konnte der Apostel seinen einst heidnischen und jüdischen Lesern diese Pflicht anschaulicher machen, als wenn er sie erinnerte, wie sie auch jetzt ein Opfer schuldig wären,

und belehrte, welches dies allein seyn könnte? Wenn er solch ein Opfer ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ (dieser Dativ ist ohne Zweifel mit dem letzten Adjektiv, nicht mit παραστῆσαι zu verbinden, wo er sich von selbst versteht. An jenes knüpft ihn seine Stelle.) nennt, so sind in diesen Prädikaten gewisse Beziehungen auf die Opfer des A. B. nicht zu verkennen; doch würde man wohl zu wenig finden, wenn man in ζῶσαν weiter nichts fände, als den Gegensatz gegen die zu schlachtenden, und todt darzubringenden Opferthiere. Mir scheint soviel gewiß, daß P. mit allen nicht sowohl Eigenschaften bezeichnen wolle, welche die σώματα haben, als vielmehr Beschaffenheiten, welche sie als Opfer annehmen sollen; das Opfer soll heilig seyn, d. h. gesondert von aller Unreinigkeit, rein, lauter, tadellos, und Gott wohlgefällig, d. h. so beschaffen, daß es Gott wohlgefallen könne. Demnach wird auch in dem „Lebendig" mehr als Jenes enthalten seyn müssen, nehmlich die Aufforderung zu lebendigem, regem Dienste, nicht bloß müssiger Hingabe an Gott, um nichts zu thun, sondern kräftiger Thätigkeit in dem Bewußtseyn, nicht sich, sondern Gott zu gehören. Die angehängten Worte τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν werden von den meisten Erklärern als Apposition genommen, und dienen dann als Urtheil über das παραστῆσαι τὰ σ. θυσίαν. Diese Erklärung ist die einfachste, und wie ich glaube, richtigste. Auch kann ich die Härte nicht darin finden, welche manche Ausleger daran tadeln; auch griech. Schriftsteller geben solche Appositionen zu ganzen Sätzen in gleichem Sinne. Vgl. Matth. gr. Gr. §. 432. λατρεία ist Cultus oder Gottesdienst; vgl. zu IX, 4. λογικὸς wird verschieden erklärt, und wird dadurch schwierig, daß es nur noch einmal im N. T., nehmlich 1. Petr. II, 2. vorkommt, wo die Worte τὸ λογ. ἄδολον γάλα selbst der Erklärung noch gar sehr bedürfen. Die beliebteste Ansicht ist die, daß ein Gegensatz gegen die ἄλογα ζῶα Statt finde, die im A. T. geopfert werden, während der Leib des Menschen von vernünftiger Seele bewohnt sey. So Theod., Grot., und viele Andere. Dies würde aber nur von der θυσία, nicht aber von der Darbringung derselben, auf

welche die Apposition und das Wort λατρεία sich doch beziehen, gesagt werden können. Die Erklärung des Syrers von einem durch das Wort Gottes vorgeschriebenen und diesem angemessenen Gottesdienst, die Calov erwähnt, und Carpzov neben andern annimmt, hat schwerlich Etwas für sich. Weit besser scheint die Bedeutung: vernünftig zu passen; nicht als wolle P. damit den jüdischen als unvernünftig darstellen — dazu achtete er ihn, als von Gott gegeben, doch gewiß zu hoch —; aber doch als Andeutung, daß auch die Christen nicht allein des Kultus keineswegs ermangelten — ein Gedanke, der beiden Theilen der damaligen Christenheit, an äußern Kultus gewöhnt wie sie waren, leicht beikommen und sie schrecken konnte —, sondern auch einen solchen hätten, der, wiefern er geistig, und also dem Charakter des neuen Lebens ganz angemessen sey, sich auch durch seine Vernünftigkeit empfehle. Außer dieser Fassung des Beisatzes als Apposition sind noch ein Paar andere zu erwähnen. Die erste von Cramer, dem die Apposition zu hart erscheint, gründet sich darauf, daß in bedeutenden Auktoritäten die Part. καὶ am Anfange des folg. Verses fehlt, und Statt der Imperative Infinitive stehen. Daher verbindet er unsere Worte mit dem folg. Verse: τὴν λ. λατρ. ὑμ. μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ u. s. w.; ich ermahne Euch, Euern vernünftigen Gottesdienst, d. h. der ja vernünftig seyn soll, nicht nach der Art der jetzigen Zeiten einzurichten ꝛc. Aber dann würde nicht allein vor τὴν λογ. λ. die Part. καὶ erfordert werden, sondern auch die Verba im Aktiv stehen müssen; auch gehörte dann zu λατρεία kein Prädikat, am wenigstens λογική, indem ja das λογικὸν derselben durch den συσχηματισμὸς aufgehoben würde. Diese Fassung kann daher in keinem Falle gebilligt werden. Koppe will λατρεία als Opfer gefaßt wissen, wofür er die schwerlich etwas beweisende Stelle Joh. XVI, 2. anführt, und erklärt: ὑμᾶς αὐτοὺς ὡς λογ. λατρ. h. e. τὸν νοῦν ὑμῶν ὥςπερ λατρ. vosmet ipsos, vestram ipsorum mentem, ceu sacrificium, Euch selbst als ein geistiges (zum geistigen) Opfer. Das Gezwungene und überdies Tautologische dieser Deutung fällt in die Augen.

V. 2. Was hier die Lesart anlangt, so kann καὶ in keinem Falle fehlen; wegen συσχηματίζεσθε und μεταμορφοῦσθε ist es schwerer zu entscheiden. Im Sinne wird nichts geändert, wenn man die Infinitive annimmt; sie stehen dann anstatt der Imperative, eine Vertauschung, die weder im Griechischen (vgl. Matth. gr. Gr. §. 546.) ungewöhnlich, noch im N. T. unerhört ist (Tholuck, sich dafür erklärend, citirt Vers 15. Luk. IX, 3. 2. Kor. IX, 10. falsches Citat). Wenn man nun weiß, wie unzählig oft in Handschriften die Endungen —σθε und —σθαι vertauscht werden, so wird man bald erkennen, daß selbst das Argument vom Seltneren oder Schwereren hier kaum Anwendung finden kann, und Unentschiedenheit vielleicht für das Richtigste ansehen. — συσχηματίζεσθαί τινι πρ., einerlei Form mit Etwas annehmen, sich einem Dinge verähnlichen, nachbilden, oder wie es Luther übersetzt, gleichstellen. Vgl. 1. Petr. I, 14. συσχ. ταῖς πρότερον ἐπιθυμίαις. τῷ αἰῶνι τούτῳ. Das Wort αἰών, aevum, bedeutet eigentlich Zeitalter, und da es diese Bedeutung im N. T., sowohl einzel stehend, als auch in der Formel οὗτος ὁ αἰών bisweilen wirklich hat, so kann es dieselbe in solchen Stellen, wo es von der Menschheit in ihrer verkehrten Beschaffenheit gebraucht wird, wie die unserige ist, nicht so ganz abgelegt haben, daß auch gar keine Spur davon zurückgeblieben wäre. Wir werden demnach ὁ αἰὼν οὗτος als die Menschheit erklären, wie sie in dieser gegenwärtigen Zeitperiode beschaffen ist, und die ganze Ermahnung daher auch in der Sprache unserer Tage, ohne Verletzung ihres wahren Sinnes so ausdrücken können: Nehmt nicht die Eigenschaft des gegenwärtigen Zeitgeistes an! Wenn uns nun Tholuck belehrt, es müsse der Ausdruck aus der jüdischen Dogmatik erklärt werden, in welcher עוֹלָם הַזֶּה das Zeitalter vor der Erscheinung des Messias, und עוֹלָם הַבָּא das Zeitalter des Messias bedeute, so werden wir dies um so lieber annehmen, als wir aus Gal. I, 4. erfahren, Christus habe uns ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ entnommen, und die Ermahnung dadurch einen desto schönern Sinn erhält, nehmlich diesen: Nachdem Gott Euch

als seine Auserwählten durch Christum dem früheren Zustande, in welchem ihr, wie die übrige Menschheit, dem αἰῶν οὗτος angehörtet, enthoben hat, so dürft Ihr in Eurer Gesinnung und Handelsweise Euch ihm nicht wieder gleich machen, dürft den Charakter dieses bösen Zeitalters nicht von neuem annehmen. Auch der Gegensatz harmonirt mit diesem Sinne ganz vortrefflich. Ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε — ὑμῶν. Μεταμορφοῦν, umgestalten, oder verwandeln. Das Passiv findet sich von der Verklärung Christi Matth. XVII, 2. Mark. IX, 2., von menschlicher Verherrlichung 2. Kor. III, 18. Auch hier nehme ich das Verbum passiv, nicht sowohl: verwandelt Euch, als: werdet verwandelt, d. h. gewinnt eine neue Gestalt. Bei dieser Fassung wird die Sache nicht als bloße Frucht eigener menschlicher Thätigkeit dargestellt, sondern auch dem göttlichen Geiste sein Antheil daran stillschweigend zugestanden. Wiefern nun das συσχηματίζεσθαι entweder ganz oder doch vornehmlich auf das äußere Thun hindeutet, wird auch das μεταμ. mehr in dieses als in die innere Beschaffenheit gesetzt werden müssen, und um so mehr wird man geneigt seyn, den Dativ τῇ ἀνακαινώσει nicht als Erklärung, sondern caussal oder instrumental zu verstehen. ἀνακαίνωσις, Erneuerung, Tit. III, 5. Die Erneuerung des Sinnes oder der Gesinnung wird als die innere wirkende Ursache, oder das Mittel dargestellt, durch welches die μετάμόρφωσις erfolgt. — Εἰς τὸ δοκ. — θεοῦ. Die Präp. lehrt uns das δοκ. als Zweck und Folge der Erneuerung und Umwandlung betrachten. Nun bedeutet bekanntlich δοκιμάζειν prüfen, beurtheilen. Daher die Erklärung, die sich bei Semler, Koppe, Rosenmüller, Tholuck, findet, es solle die Erneuerung darin bestehen, und dadurch sich offenbaren, daß die Gläubigen recht ernstlich und eifrig prüfen, was der Wille Gottes sey, mit Vergleichung von Eph. V, 10. δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ. Gegen die Sache selbst läßt sich auch wohl nichts einwenden, denn allerdings wird dies zum Wesen des Christen mit hinzugehören; aber die Anknüpfung durch εἰς scheint doch weit mehr auf einen Erfolg hinzudeuten, welcher für die Leser aus der Erneuerung

hervorgehen solle, als auf Etwas, das sie selbst thun sollen. So wie nun oben II, 18. δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα nicht sowohl bedeutete: du prüfst die δ., als: du vermagst sie zu prüfen, so kann auch hier εἰς τὸ δοκ. heißen: damit Ihr zu prüfen, zu beurtheilen vermöget, und dies Vermögen ist dann die Frucht, welche aus der Läuterung des inneren Sinnes hervorgehen soll. Denjenigen freilich, welche nach den Sätzen der gewöhnlichen Moral diese Läuterung auf die Erkenntniß bauen, und der Meinung sind, daß je vollständiger die Erkenntniß, desto völliger die Besserung des Lebens seyn müsse, wird dieser Gedanke wenig anstehen können; aber es ist charakteristische Ansicht des N. T., die Ordnung umgekehrt zu denken, und den hellen Blick in den Willen Gottes als eine Folge der innern Umkehrung des Willens anzunehmen, und ruht auf dem tiefen Gefühle der Verfasser von dem großen Einflusse, welchen der sittliche oder unsittliche Zustand des Gemüths auf die Einsicht in die Gesetze der sittlichen Ordnung habe; daher auch Phil. I, 10. das δοκιμάζειν τὰ διαφ. ganz in demselben Sinne als eine Frucht der Liebe dargestellt wird. Ich glaube daher auch hier dies als die richtige Erklärung annehmen zu dürfen. τὸ θέλημα τ. θεοῦ kann an und für sich sowohl subjektiv als objektiv genommen werden. Nimmt man ihn subj., so ist nicht zu läugnen, daß die Prädikate εὐάρεστον und τέλειον nicht davon gesagt werden können, zumal das erste von beiden. Hierin scheint die Ursache zu liegen, weßhalb Einige, Erasmus, Bucer, zuletzt Tholuck die drei Adjektive dem θέλημα coordiniren, und substantivisch nehmen; das Gute, das Gott Wohlgefällige, das Vollkommene, worauf auch die Interpunktion in Griesbachs Ausgabe deutet. Aber erstlich weiß ich nicht, ob eine solche substantivische Fassung recht pauliniſch ist, und sodann müßte, wenn ich nicht irre, jedes Adj. als ein besonderer Begriff gefaßt werden, und also jedes seinen eigenen Artikel haben. Nimmt man aber τὸ θέλημα objektiv, als das, was Gott will (Grot.: id quod deus amat, coll. 1. Thess. IV, 3.), so ist die Verbindung mit diesem Worte, auf welche die grammatische Betrachtung doch immer beim ersten

Blicke führt, nicht unmöglich. Der Sinn wird dieser: das, was Gott will, und was als solches daher gut, ihm wohlgefällig und vollkommen ist. Daher kann ich nicht umhin, dies vorzuziehen.

V. 3. Nachdem in den zwei ersten Versen die Ermahnung sich in völliger Allgemeinheit erhalten hat, geht sie nun zu speciellern Warnungen über, und zwar zuerst vor Hochmuth und Ueberschätzung seiner selbst. Wiefern nun alles das, was er zu sagen hat, in jenem Allgemeinen begründet ist, kann es als Erklärung von diesem angesehen werden, und dies soll die Partikel γάρ, hier nehmlich, anzeigen. λέγειν mit folgendem Infinitiv in befehlender Bedeutung ist nichts Seltenes. Wenn er anstatt des einfachen Dativs πᾶσιν ὑμῖν ausführlicher sagt: παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, Jedem, der unter Euch ist, so kann davon kein anderer Grund seyn, als daß es ihm darauf ankommt, daß seine Warnung nicht nur der Gesammtheit gesagt, sondern von jedem Einzelen wirklich angenommen werde. So schon Erasmus: praecipio vestrum quicumque ille sit, sive potens sive plebejus et humilis, modo jam sit insitus gregi Christiano. Nur Ernesti und Koppe erklären anders, indem sie εἶναι für εἶναί τι (Jedem, der sich dünket etwas zu seyn unter Euch. Koppe), annehmen, und sich auf 1. Kor. I, 28. berufen. Man wird leicht begreifen, daß diese Annahme ganz unmöglich, nicht minder, daß die angeführte Stelle der unserigen durchaus unähnlich ist, und überdies auch dort εἶναι gar nicht dies bedeutet. διὰ τῆς — δοθείσης μοι, die ihm verliehene Gnade ist ohne Zweifel sein Amt und seine Befähigung zum Apostel, immer von ihm als Gnadengabe Gottes anerkannt, s. zu I, 5.; vermöge derselben schreibt er sich ein Recht zu, zu warnen wie er thut. Beza: i. e. tanquam dei apostolus et spiritum dei habens. — Μὴ ὑπερφρονεῖν — σωφρονεῖν. Das Absichtliche und Gesuchte in diesen Worten fällt in die Augen. Das Verbum φρονεῖν hat hier die Bedeutung des Denkens von sich selbst; ὑπερφρονεῖν daher über Gebühr hoch von sich denken, sich überschätzen, παρὰ ist vergleichend, praeter oder praeterquam;

höher von sich denken als sich gebührt, und daher denn auch als Folge davon Andere verachten. φρονεῖν εἰς τὸ σωφρ. so von sich denken, daß σωφρ. daraus hervorgehe, oder daß man dabei σώφρων bleibe, was hier nothwendig Bescheidenheit bezeichnen muß. Eine Regel über dies bescheidene φρονεῖν muß in den Worten ἑκάστῳ — πίστεως enthalten seyn. Die Ausleger finden darin ein Hyperbaton für ὡς ἑκάστῳ, ich glaube aber, es ist vielmehr der zu ἐμέρισε gehörige Dativ nicht ausgesprochen, und ἑκάστῳ zu παντὶ construirt, und also von λέγω ursprünglich abhängig. Μερίζειν in der Bedeutung zutheilen s. 2. Kor. X, 13. Hebr. VII, 2. Μέτρον πίστεως, vornehmlich πίστις allein, wird verschieden gedeutet; doch stimmen die Meisten darin überein, daß sie πίστις nicht als Glauben verstehen zu können meinen. Chrysost. Erklärung, daß π. τὸ χάρισμα sey, und, wie man aus dem Versolg sieht, die verschiedenen Gaben des Geistes und Amtstüchtigkeiten bezeichne, liegt den vornehmsten Auslegungen zum Grunde, und ist von Corn. a Lapide, Balduin, Carpzov, Cramer, Flatt, Tholuck, Klee, beibehalten worden. Der Grund, warum man so erklärt, liegt eines Theils darin, weil man geglaubt hat, es könne πίστις hier nicht Glaube seyn, andern Theils darin, daß V. 6. χαρίσματα vorkommen, und man dieselben hier schon angedeutet meint. Aber zu Jenem finde ich nicht Grund genug, und dieses ist mir höchst unwahrscheinlich. Eine solche Metonymie scheint mir schon darum unstatthaft, weil kein Leser sie begreifen kann, und überdies, Glaube zu sagen, und die Gnadengaben dabei zu denken, welche durch Gottes Geist den Glaubenden zu Theil werden, — mein Gemüth kann sich zu dieser Kühnheit nicht erheben. Aehnlich, aber doch allgemeiner ist Theodorets Auffassung: τὴν χάριν ἐνταῦθα πίστιν ἐκάλεσε, διὰ γὰρ πίστεως ἡ τῆς χάριτος δόσις, καὶ πρὸς τὸ μέτρον τῆς πίστεως χορηγεῖται τὰ δῶρα τῆς πίστεως, wornach Grotius die seinige gebildet zu haben scheint: μ. π. est mensura gratiae data pro modo fidei. Beza sucht den Begriff des Glaubens, doch als Erkenntniß aufgefaßt, mit hereinzuziehen, indem er erklärt: fidem

appellat συνεδοκησας cognitionem dei in Christo, cum donis quae ex ea manant in credentes per Sp. Sctum; womit Heumann ziemlich übereinstimmt. Auch würde man sich dies allerdings noch eher gefallen lassen können. Calov: μ. π. dicitur sive quod fides accipiat mensuram, quam concedit dominus (wie es scheint von Gnadengaben) — sive quod fides hic notitia et cognitio sit, cujus mensuram partitur deus ac distribuit cuique prout vult. Die letztere Ansicht, daß nehmlich πιστις Erkenntniß sey, haben auch Morus und Rosenm. aufgenommen. Semler: fidei et certae conscientiae mensura. Ihm scheint πιστις demnach das innere Christenthum, oder auch das lebendige Bewußtseyn desselben zu bedeuten. Koppe: das Maß seiner höhern christlichen Einsichten, Vorzüge und Kräfte, vergl. Eph. IV, 7. Böhme: Religiösität, subjektives Christenthum. Die beiden Letzten scheinen der Wahrheit am nächsten gekommen zu seyn. Ich urtheile so: Paulus will offenbar eine der Wahrheit angemessene Selbstbeurtheilung. Diese muß sich also nach dem richten, was der Mensch in seinem Innern von löblichen Beschaffenheiten wahrnimmt, denn nichts Aeußerliches kann Pl. zum Maßstabe der Würdigung annehmen. πιστις muß also etwas der Art bedeuten. Wollte man nun unter π. die χαρισματα verstehen, so würde, abgesehen auch davon, daß dieselben wenigstens nach unserer Ansicht den Werth des Menschen nicht bestimmen, das Wort selbst doch immer, wie schon angezeigt worden, entgegen stehen. Nun kann zwar dasselbe hier den Glauben, welchen wir bisher durch den Ap. kennen lernten, nehmlich das Vertrauen auf die Erlösung durch Christum, nicht bedeuten; wohl aber kann es, allgemeiner gefaßt, überhaupt die Beschaffenheit des Gemüths in Bezug auf die Wahrheit des Christenthums bezeichnen. Bedenkt man nun, daß Theils die einzeln Thätigkeiten und Zustände der Seele im N. T. nirgends so scharf bestimmt werden, wie dies wohl in einem System der Menschheitslehre geschehen mag, so daß auch wohl Ein Name gebraucht werden konnte, um alles das, was in Erkenntniß und Gefühl sich auf jene Wahrheit bezieht, zu um-

faſſen; Theils für unſeren Apoſtel alle religiöſe Wahrheit ſich in dem Mittelpunkte der Heilslehre, in Chriſtus, concentrirte, und alles Erkennen, und alle Vollkommenheit ihm einzig aus dieſem Borne floß; Theils endlich, daß im Begriffe der πίστις ſich für ihn die geſammte Stellung des Gemüthes gegen Chriſtum, und durch Chriſtum gegen Gott darſtellte, auch ein anderer Name gar nicht vorhanden war, um chriſtlich religiöſe Zuſtände oder Beſchaffenheiten zu benennen: ſo wird man leicht begreifen, daß ihm π. jede chriſtliche Vollkommenheit, religiöſe Erkenntniß, fromme Geſinnung, kurz alles das bezeichnen mußte, was wir ſubjektives Chriſtenthum zu nennen pflegen, und was denn freilich ſehr verſchiedene Grade zuläßt. Dieſer weite Begriff der πίστις wird ſich in dieſem und dem 14ten Kap. noch mehr vor uns entwickeln. Er ſagt uns alſo dieſes: Es achte ſich Ein Jeder nach Maßgabe der chriſtlichen Vollkommenheit, die ihm von Gott (dem Geber alles Guten) zugemeſſen iſt.

V. 4. 5. Erläuterung des Geſagten durch ein Gleichniß. Wie weit dieſelbe ſich erſtrecke, ſ. weiter unten. πρᾶξις iſt die Verrichtung, die dem Gliede obliegt. οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν, wir, die Vielen, ſind Ein Leib; d. h. obwohl wir, einzel betrachtet, allerdings Viele ſind, ſo ſind wir doch in anderer Rückſicht wieder als Ein Ganzes zu betrachten, wie die verſchiedenen Theile eines körperlichen Organismus zuſammen Einen Leib ausmachen. Welche Rückſicht aber dies ſey, liegt in den Worten ἐν χριστῷ, in Chriſto oder auch durch Chriſtum. Der Sinn bleibt immer dieſer, die Verbindung mit Chriſto ſey das Vermittelnde unſeres Zuſammenhanges unter einander, ſey das Band, das Alle in einen gemeinſamen Körper zuſammen knüpfe. Koppe und Roſenm. wollen lieber an Chriſto, nehmlich dem Haupte nach Eph. IV, 15. Aber da doch dieſes Bild im Gleichniß unſerer Stelle gar nicht vorkommt, ſo glaube ich nicht, daß P. es im Sinne gehabt habe. ὁ καθ' εἷς, oder wie Andere ſchreiben (Knapp, Vater), καθεῖς, ein Solöcismus, den Lukian Solöc. 9. rügt, ſo daß er alſo mehr im Gebrauch geweſen ſeyn muß. Er findet ſich noch 3. Makk. V, 34., und der ähnliche εἷς καθ' εἷς

II.

Die einleitende Abhandlung.

Personen zu denken habe, die nicht nur die Gabe des Geistes mit allen Gläubigen gemein gehabt, sondern auch außerdem zu manchen Zeiten von besonderm Anhauch des göttlichen Geistes heimgesucht worden, und was sie da vernommen, öffentlich in der Gemeine ausgesprochen, bald in Hymnen, bald in Gebet, bald auch als Lehrvortrag, die nächsten im Ansehen den Aposteln, obwohl die Prophetie kein eigentliches Amt gewesen. — Sie sind, wie Tholuck richtig bemerkt, was die Propheten der Hebräer waren, „Lehrer, Erwecker, Strafprediger, und auch Verkünder der Zukunft." — Im Nachsatze läßt sich Verschiedenes suppliren, z. B. ἐχέτω αὐτήν, oder χρησάσθω αὐτῇ; doch um größerer Uebereinstimmung mit den folgenden Gliedern willen verändere ich lieber das Subjekt, nehme ἡ προφητεία dafür an, und supplire dann noch ἔστω, also vollständig: εἴτε προφητείαν ἔχει τις, ἔστω ἡ προφητεία κατὰ τὴν ἀναλ. τ. πίστεως. Aber was bedeuten diese letzten Worte? ἀναλογία ist proportio, Plat. Tim. p. 31. C. al. κατ' ἀναλ. daher ex proportione, und von κατὰ μέτρον nicht nothwendig unterschieden, dem es auch von Beza, Ch. Schmidt, Ernesti, Morus, Tholuck, u. A. gleich gesetzt wird. εἶναι κατὰ τὴν ἀναλ. τ. π. daher: mit der πίστις in richtigem Verhältniß stehen. Die πίστις nun kann subjektiv oder objektiv gefaßt werden. Faßt man sie subjektiv, so wird der Sinn seyn müssen: Die προφητεία soll Statt finden oder ausgeübt werden in Angemessenheit zu dem religiösen Zustande dessen, der sie übt, d. h. zu seinem Erkennen, Wollen, Empfinden, in Bezug auf die christliche Wahrheit, also das Maß der gegebenen Glaubenskraft nicht überschreiten. So einige Aeltere; etwas zu eng von der bloßen Erkenntniß Corn. a Lapide, Morus, Böhme. Objektiv gefaßt würde es die Glaubenslehre seyn, und unsere Worte den Sinn bieten: in Angemessenheit zu dieser Lehre, welche dann in der Uebereinstimmung zu suchen wäre, wodurch man auf die analogia fidei der frühern Theologen geführt würde, wie sich dies bei Balduin, Calov, Wolf, Heumann, Carpzov, u. A. findet. Doch gestehe ich, daß mir die subjektive Fassung besser zusagt. Koppe

verſteht πίστις als χάρισμα, worüber bei Vers 3. geſprochen worden; Flatt will ſie als τὸ πεπιστευμένον gefaßt wiſſen, wie Storr vor ihm gethan. Doch läßt ſich dieſe Bedeutung gar nicht nachweiſen, und iſt keine Nothwendigkeit ſie anzunehmen da.

V. 7. 8. διακονία bezeichnet eigentlich jeden Dienſt, den Einer nicht als Sklave, ſondern in Auftrag Jemandes verrichtet, und auch hier würde es leicht in dieſem allgemeinen Sinne genommen werden können. Weil indeß διάκονος in der älteſten Kirche auch ein beſtimmtes Amt, nehmlich das des Kirchendieners, Almoſenpflegers u. dergl. bezeichnete, ſo iſt die allgemeine Meinung, daß P. auch hier das Wort in dieſer beſtimmten Bedeutung faſſe, und δ. das Amt eines δ. bezeichnen ſolle. Davon abweichend bleibt Chr. Schmidt nach Chryſoſt. Vorgange bei einer ganz allgemeinen Faſſung, in welchem Falle das Amt der Diakonen, wiefern daſſelbe in der römiſchen Gemeine ſchon beſtand, natürlich mit darin begriffen ſeyn würde. Ich geſtehe, daß ich ſchwanke. Waren προφῆται und διδάσκαλοι beſtimmte Aemter, ſo wird man am richtigſten auch die διακονία für ein ſolches anſehen, und wenigſtens von beſtimmten Verrichtungen handeln alle übrigen Ausdrücke ebenfalls; waren jene es nicht, ſo kann es beides ſeyn. Im Nachſatz ſcheint οὗτος als Subjekt, ἔστω als Prädikat gedacht werden zu müſſen, und wenn dies iſt, ſo haben wir den Sinn, den die Formel εἶναι ἔν τινι πρ. auch im Griech. hat, versari in al. re, occupatum esse al. re (vgl. Plat. Protag. S. 317. C. πολλὰ ἤδη ἔτη εἰμὶ ἐν τῇ τέχνῃ. Phäd. S. 59. A. ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων. ad Conv. p. 38.); ſich mit Etwas beſchäftigen, Fleiß und Mühe darauf wenden. Folglich unſer Satz: wenn Jemand einen Dienſt hat, der treibe das, was ſein Dienſt fordert, wende auf dieſen ſeinen Dienſt ſeine Kräfte und Bemühungen, kurz wie Luther: er warte ſeines Amtes. Aber freilich iſt und bleibt auffallend, daß das Nachdruckswort, der Imperativ ſelbſt, unausgeſprochen bleibt. — Im nächſten Gliede, wie ſchon bemerkt, bleibt zwar εἴτε, aber da anſtatt des Satzes διδασκαλίαν (ἔχει τις) das

Particip ὁ διδάσκων gesetzt ist, so wird dies εἴτε überflüßig, und sein Schicksal, bald ganz wegzufallen, unvermeidlich. Das Particip giebt einen Relativsatz: derjenige, welcher lehrt, d. h. wer das χάρισμα der Lehre hat. Auch hierunter nimmt man ein bestimmtes Amt an, und vergl. Eph. IV, 11., ohne jedoch das Verhältniß des διδάσκαλος zum εὐαγγελιστὴς und zum προφήτης genauer angeben zu können. Koppe hingegen ist der Meinung, διδάσκειν und παρακαλεῖν seyen die Hauptth.ile oder Grade der προφητεία, so wie alle folgenden Verrichtungen der διακονία, und läßt daher hier eine Exposition der zwei ersten Sätze angehen, von welcher sich jedoch so wenig ein Zeichen in den Worten, als, wenn man die sämmtlichen fernern Ausdrücke betrachtet, große Wahrscheinlichkeit in der Sache findet. — Der Nachsatz ist in diesem und dem nächsten Satze noch zu verstehen wie im vorigen. παρακαλεῖν ist ermahnen, und also παράκλησις (1. Kor. XIV, 3. 2. Kor. VIII, 17.) die Ermahnung oder das Ermahnen. An Tröstung zu denken ist kein Grund vorhanden. Die folgenden Sätze verändern sich so, daß man die Participien, obwohl sie die Bedeutung von Relativsätzen haben, und, durch solche ausgedrückt, Vordersätze darbieten würden, grammatisch als bloße Subjektsbezeichnungen annehmen muß, wodurch Vordersätze und Nachsätze in einfache zusammenfallen, die Prädikate aber nicht mehr das Geschäft andeuten, welches das Subjekt genannt hat, sondern die Art und Weise der Verrichtung, daher nicht mehr ἔστω, sondern das Verbum aus dem Subjekt zu suppliren ist, μεταδιδότω, προϊστάσθω, ἐλεείτω. Μεταδιδόναι ohne Angabe weder des Mitgetheilten noch der empfangenden Person kommt, doch durch den Zusammenhang bestimmt, auch Sprichw. XI, 26. vor; sonst wird gewöhnlich die Person hinzugesetzt, wie Luk. III, 11. Eph. IV, 28. Obwohl hier die Stellung zwischen παρακαλεῖν und προϊστασθαι wenig empfehlend ist, so scheint doch nur von Mittheilungen zeitlicher Güter an Andere geredet zu werden, und Mills Erklärung von den Darreichungen der Katechumenen an ihre Lehrer aus Gal. VI, 6. als zu eng, und durch nichts in den Worten angedeutet ab-

gewiesen werden zu müssen. ἁπλότης, wie Jedem des Griechischen kundigen Leser bekannt seyn muß, ist die Einfachheit der Gesinnung, bei welcher der Mensch von Winkelzügen, geheimen Triebfedern, Parteilichkeit und Selbstsucht entfernt, auch mit seinem Herzen gerade das thut, was er eben thut, ohne Schminke und Verstellung. Die Bedeutung der Freigebigkeit kann ich nicht anerkennen. ὁ προϊστάμενος, im Allg. jeder Vorsteher, er sey gesetzt über was er wolle. So mehrere Ausleger. Andere jedoch, Ch. Schmidt, Koppe, Tholuck, und A., nehmen es von den Presbytern der Gemeinen, mit Bezugnahme auf 1. Thess. V, 12. 1. Tim. V, 17. Justin. Mart. Apol. K. 67. u. a. St. Eine gewisse Verworrenheit in der Anordnung ist aber dann nicht zu verkennen. Bengel versteht es von bloßer Unterstützung (qui alios curat et in clientela habet), wie unten XVI, 2. die Worte προστάτις πολλῶν ἐγενήθη zu nehmen sind. Auch hier nichts völlig Gewisses. Die σπουδή, die er ihnen empfiehlt, ist Eifer, innere, herzliche Amtstreue. ὁ ἐλεῶν, der, welcher Mitleid hat oder übt; der bekannte Gebrauch von ἐλεημοσύνη scheint zunächst auf Solche zu führen, welche, angestellt oder auch aus eigenem Triebe, Almosen geben. Aber freilich wird dadurch das vorangegangene μεταδιδόναι noch unsicherer in seiner Bedeutung. Hierin liegt auch wohl die Ursache, warum Chr. Schmidt, Koppe, Tholuck, und A. das Wort als Bezeichnung des Krankenpflegers fassen, ohne freilich dafür mehr als die ganz nichts beweisende Stelle Luk. X, 37. anführen zu können. ἱλαρότης, Heiterkeit, Fröhlichkeit, wie sie aus einem Herzen hervorgeht, das seine Pflicht nicht als beschwerlichen Dienst betrachtet, sondern mit Freuden thut.

Wenn nun bisher theils entschiedene Beziehung auf bestimmte und amtliche Verrichtungen Statt fand, theils unentschieden bleiben mußte, ob dies der Fall wäre oder nicht, so werden dagegen von Vers 9 — 13. lauter ganz allgemeine, Jeden angehende Ermahnungen vorgetragen, in deren Ausdruck durch die Sprache wir wieder manche Unregelmäßigkeit zu bemerken haben werden. ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. Ἀγάπη,

Liebe, ist bei unserm Apostel derjenige Ausdruck, mit welchem er das Ganze der sittlichen Gemüthsbeschaffenheit des Christen bezeichnet, wiefern dieselbe sich nach Außen kehrt, und in Thätigkeit übergeht, als deren Objekt bald Gott oder Christus, bald, und wohl immer, wenn keine Objektsbezeichnung dabei steht, der Nächste, anzusehen ist; diejenige Beschaffenheit des Willens, vermöge deren der für die Sittlichkeit gewonnene Mensch im Dienste Gottes, Gottes Zwecke an den Brüdern zu fördern, also für ihr Heil zu wirken sucht. ἀνυπόκριτος von ὑποκρίνεσθαι, eine fremde Gestalt oder Rolle annehmen, also sich verstellen; unverstellt, ungeheuchelt, lauter; 2. Kor. VI, 7. 1. Tim. I, 5. 2. Tim. I, 5. Zur Vollständigkeit des Satzes ist ἔστω zu suppliren. Ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν. Der Gebrauch der Participien in Ermahnungen ist oben schon angemerkt worden. στυγεῖν, hassen, verabscheuen; ἀποστυγεῖν Verstärkung davon. Chrys.: Οὐκ εἶπεν ἀπεχόμενοι, ἀλλὰ μισοῦντες, καὶ οὐχ ἁπλῶς μισοῦντες, ἀλλὰ καὶ σφόδρα μισοῦντες. τὸ γὰρ Ἀπὸ τοῦτο πολλαχοῦ ἐπιτάσεώς ἐστι παρ' αὐτῷ. Zugleich scheint die Nebenvorstellung des sich Trennens, Abwendens mit darin liegen zu sollen; wenigstens das ihm entgegengesetzte κολλᾶσθαι, d. hebr. דבק, eig. sich an Etwas anhängen, dann überhaupt in Verbindung mit Etwas setzen, in Bezug auf Personen, sich Jemand anschließen (vgl. Apg. VIII, 29. τῷ ἅρματι τούτῳ, an Personen das. IX, 26. X, 28. XVII, 34.), scheint darauf hinzudeuten. κολλ. τῷ ἀγαθῷ, dem ἀγ. anhangen, es lieben und fleißig thun. τὸ πονηρὸν und τὸ ἀγαθὸν sind eigentlich ganz allgemein, Böses und Gutes; aber wegen der Stellung zwischen ἀγάπη und φιλαδελφία wird es von Cramer, Flatt, Tholuck in eingeschränkterer Bedeutung aufgefaßt, nehmlich vom Ersten als das, was dem Andern zum Schaden oder Nutzen gereicht, von beiden Andern als boshafte, feindselige, oder freundliche, liebevolle Gesinnung. Sehr möglich.

V. 10. ist in den Ausgg. das Komma nach φιλαδελφίᾳ zu tilgen. Das Adj. φιλόστοργοι ist wie ein Particip gebraucht, dem es auch in der Bedeutung gleicht; es ist: liebhabend,

zärtlich. Cyrop. I, 3, 2. al. φιλαδελφία, Bruderliebe, Liebe gegen diejenigen, welche im N. T. als ἀδελφοὶ bezeichnet werden, nehmlich die Glaubensgenoſſen; vgl. 1. Theſſ. IV, 9. 1. Petr. I, 22. 2. Petr. 7. Hierin alſo liegt der Unterſchied von der ἀγάπη, wie auch die letzte Stelle ſie als dasjenige bezeichnet, wodurch ſich dieſe äußern ſoll. Der Dativ deutet an, daß die φιλαδ. es ſeyn ſoll, aus welcher die φιλοστοργία hervorgeht, daher man die letztere vielleicht mehr in ein liebhabendes Benehmen als in die Geſinnung zu ſetzen hat. Ueberhaupt ſind die vier erſten Dative, wenn auch in der Bedeutung verſchieden, doch darin unter einander ähnlich, daß ſie insgeſammt ablativiſch zu faſſen ſind. — τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι. προηγεῖσθαι, vorangehen, anführen. Die Conſtruktion mit dem Akk. iſt mir von dieſem Verbum nicht bekannt, aber bei andern Compoſ. von ἡγεῖσθαι kommt ſie vor. προηγ. τινα τῇ τιμῇ, Einem vorangehen an Ehre, in Bezug auf Ehre, ſcheint daher zu bedeuten: ihn an Ehrerbietung zu übertreffen ſuchen; alſo προηγ. ἀλλήλους τ. τ., in gegenſeitiger Achtung und Ehrerbietung mit einander wetteifern, und gegen den Sprachgebrauch, wie Tholuck ſagt, wäre dieſe Erklärung keineswegs. Doch iſt auch die ſeinige: einander ein Beiſpiel geben, nicht eben zu verwerfen. Der Dativ τῇ τιμῇ iſt von dem vorhergehenden weniger durch die Bedeutung (auch τιμῇ als Handlung gedacht, kann cauſſal gefaßt werden) als dadurch unterſchieden, daß während φιλαδελφία ein ſittlicher Begriff iſt, τιμὴ kein ſolcher iſt. —

V. 11. σπουδή, Eifer, kräftige, rege Thätigkeit, iſt wieder etwas Sittliches. Auf was der Eifer ſich beziehen ſolle, ſagt P. nicht; es verſteht ſich aber von ſelbſt, auf alles Gute, und die Förderung des Reiches Gottes; der Dativ iſt ablativiſch, nicht cauſſal, doch verwandt. Er hätte auch τὴν σπουδὴν ſetzen können. — τῷ πνεύματι ζέοντες. Dieſer Ausdruck findet ſich noch einmal Apg. XVIII, 25., und die Vergleichung jener Stelle mit XIX, 2. kann uns belehren, daß bei πνεῦμα nicht an den heiligen Geiſt zu denken iſt; da nun auch die unſerige durchaus keine Nöthigung dazu enthält, ſo

werden wir ζεῖν τ. πν. auch hier nur von brennendem Eifer, von einer kräftigen, gleich als glühenden Begeisterung für die Sache des Christenthums zu fassen haben. Auch dieser Dativ ist ablativisch, dasj. im Menschen bezeichnend, was den ganzen glühend macht. Cramer übersetzt: Liebet das Christenthum mit Inbrunst, und ist der Meinung, die christliche Religion selbst werde hier πνεῦμα genennt. Ernesti aber meint, πν. stehe für ἐν ταῖς πνευματικαῖς, und bedeute die gottesdienstlichen Uebungen, erklärt daher: Lieget allen Andachtsübungen mit Eifer und Vergnügen ob. Beide Erklärungen sind zu verwerfen. — τῷ κυρίῳ δουλεύοντες. Hier haben die Gr. Lat. Handschr. und einige Lat. Väter καιρῷ, was viele Anhänger, worunter Erasmus, Mill, Wolf, Heumann, Carpzov, Semler, Griesbach, gefunden hat; wogegen die Lesart κυρίῳ sich auf die Auktorität aller griech. Handschr., gr. Väter, und vieler Uebersetzungen stützt, d. h. von dieser Seite her gegen alle Angriffe gesichert ist. Und für diese Lesart scheint überdies zu sprechen, 1) daß an eine zufällige Entstehung nicht zu denken sey; da καιρῷ ausgeschrieben, κυρίῳ aber durch κῳ̄ bezeichnet wurde, also eine unwillkürliche Verwechselung der Compendien nicht eintreten konnte; 2) daß bei absichtlicher Veränderung es sehr leicht war, das hier keine Schwierigkeit darbietende καιρῷ für das auffallende κυρίῳ zu setzen; nicht aber umgekehrt. δουλεύειν τῷ καιρῷ, dem Augenblick, den Gelegenheiten dienen, d. h. jeden günstigen Augenblick zu benutzen suchen, oder auch sich den Umständen des Augenblicks im Dienste Gottes anbequemen, war eine Regel, die, in der Reihe der übrigen hier vorgetragen, und das ζεῖν τῷ πν. gleichsam in seine gebührenden Schranken verweisend, nicht im mindesten Anstoß erregen konnte. Dagegen τῷ κυρίῳ δουλ. hat hier mitten unter lauter speciellen Vorschriften etwas unglaublich Auffallendes, und ich gestehe, daß auch Tholucks Erklärung, es bezeichne den Gegenstand noch bestimmter, auf den die σπουδή und das πν. ζέον sich beziehe, mich noch nicht mit dem Gedanken ausgesöhnt hat, den ich daher höchst ungern als den kritisch sichereren im Texte lasse. Der Dativ ist

in jedem Falle von allen bisherigen ganz verschieden, ein wahrer Dativ. —

V. 12. τῇ ἐλπίδι χαίροντες. Der Dativ bezeichnet hier den Grund der Freude; die Hoffnung, welche er meint, kann nur die seyn, welche nach ihm die Christen haben, und er an vielen Stellen, in unserm Briefe vornehmlich K. VIII, beschreibt. τῇ θλίψει scheint für ἐν τ. θλ. gesetzt zu seyn, aus keiner andern Absicht, als um die Reihe der Dative nicht durch einen andern Casus zu unterbrechen; denn sonst erfordert ὑπομένειν den Akkusativ. προσκαρτερεῖν, bei Etwas beharren, hat wegen seiner Präpos. einen ächten Dativ bei sich. Ob ein innerer Zusammenhang unter diesen Ermahnungen vom Apostel gedacht worden sey, oder nicht, läßt sich bei ihrer Abruptheit nicht entscheiden. Doch freilich liegen Hoffnung, Trübsal, Gebet, im Herzen des Christen nahe bei einander. —

V. 13. Die Lesart μνείαις für χρείαις, die ehedem einige Anhänger gefunden hatte, ist nur im Vorbeigehen zu erwähnen. κοινωνεῖν hat im N. T. die Bedeutung: Theil nehmen lassen, oder Mittheilen, mit dem Dativ der Person, Gal. VI, 6. Phil. IV, 15. Wenn er hier sagt: ταῖς χρ. τῶν ἁγίων, so ist dies eine bekannte Vertauschung für τοῖς ἁγίοις χρείαν ἔχουσι. Mit den Worten τὴν φιλοξενίαν διώκοντες verläßt endlich der Ap. die Reihe der Dative. Es ist aber φιλοξενία die gastfreundliche Gesinnung, welche gern Fremde bewirthet, vgl. Hebr. XIII, 2. Daß übrigens die Zeitumstände zu Beibringung der beiden letztern Ermahnungen das Ihrige beigetragen haben, ist vor Augen.

V. 14 — 21. Von hier an vollständigere Sätze, Ermahnungen enthaltend, die sich sämmtlich auf das Zusammenleben mit Andern, Feinden wie Freunden beziehen, ohne rechte Ordnung; wenigstens würde V. 14. weit besser nach V. 16. irgendwo folgen. Εὐλογεῖν, das hebr. בָּרַךְ, von Gott gesagt, Gutes thun, von Menschen, Gutes wünschen; segnen. Die διώκοντες damals bekanntlich mehr Juden als Heiden. Die Wiederholung mit beigefügter Antithese zur Verstärkung. — Vers 15. Infinitive für Imperative. S. V. 2. — Vers 16.

Τὸ αὐτὸ — φρονοῦντες. Part. für Imp.; wenigstens kein Grund vorhanden, diese Ermahnung mit der vorhergehenden in Verbindung zu stellen. Orig. erklärt: hoc est quod dicit, ut ita de fratre sentiamus, ut de nobis ipsis, et ita velimus proximo, ut et nobis volumus, nach Matth. VII, 12. Aehnlich Chrys., Vitringa, Homberg. Hier müßte φρονεῖν bloß denken, εἰς aber de bedeuten, d. h. s. v. a. περί, und immer noch würde der Satz ganz unverständlich seyn. Dagegen Beza, dem die Meisten gefolgt sind, nimmt τὸ αὐτὸ φρ. als concordem esse, einig seyn, richtiger: in Gesinnung und Streben übereinstimmen, Eines Sinnes seyn, und in dieser Bedeutung steht es XV, 5. (ebenfalls mit εἰς ἀλλήλους) Phil. II, 2. IV, 2. εἰς ἀλλήλους steht dann für ἐν ἀλλ., oder auch in dem Sinne: gegen einander, in Bezug auf einander. Koppe's Erkl. in consiliis vestris omnium salutis caussa (εἰς ἀλλ. ad mutua vestra commoda, für einander) capessendis concordes estote, hat nichts für sich. — τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν, sich das Hohe zum Ziel setzen, seinen Sinn auf hohe Dinge richten. — ἀλλὰ — συναπαγόμενοι. Das Adj. kann an und für sich Neutr. und Mask. seyn. Als Neutr. nimmt es Beza wegen τὰ ὑψηλά; doch fügt er hinzu: verbum cui conjungitur ostendit hoc referri potius ad eos, qui prae aliis videri possunt viles et contemptibiles, nimmts also nur grammatisch als Neutr., dem Sinne nach wie die Meisten als Mask. Sodann kann ταπεινὸς sowohl einen Niedrigen, Geringen, als einen Demüthigen bezeichnen. Ersteres ist die gewöhnliche Meinung, letzteres wird von Heum., Chr. Schmidt, Morus, Rosenm., vorgetragen. Doch mit Unrecht; denn obwohl hier Demuth empfohlen werden soll, so liegt doch diese im Ganzen des συναπαγ. τ. ταπ., nicht in diesen Personen selbst, so wie der Hochmuth nicht in den ὑψηλοῖς, sonder im φρονεῖν τὰ ὑψ. lag. Die vilis et misera conditio, welche Koppe hier findet, paßt gar nicht in den Gegensatz. So nehmen wir es als niedrig. Ferner συναπάγεσθαι heißt eigentlich mit Jemand fortgeführt werden, also wenn dies gefordert wird, sich mit fortführen lassen. Darauf

gründet sich Koppe's in malorum societatem abripi, sc. in jus vel ad tormenta, und daher die ταπεινοὶ miseri sodales. Ganz gegen den Zusammenhang. Auch Chrys. bleibt bei der eigentlichen Bedeutung, und ändert dieselbe bloß, wenn er erklärt: τοῦτ' ἔστιν εἰς τὴν ἐκείνων εὐτέλειαν καταβῆθι, συμπεριφέρου, συμπεριέρχου, μὴ ἁπλῶς τῷ φρονήματι συνταπεινοῦ, ἀλλὰ καὶ βοήθει καὶ χεῖρα ὄρεγου κ. τ. λ. ταπεινοὺς δὲ ἐνταῦθα οὐχ ἁπλῶς τοὺς ταπεινόφρονάς φησιν, ἀλλὰ τοὺς ταπεινοὺς καὶ εὐκαταφρονήτους. In ἀπάγεσθαι aber liegt nicht der Begriff des freiwilligen Gehens, sondern nur der Fortgeführtwerdens, und auch der Zusammenhang ist dagegen. Nun bringt Beza eine tropische Deutung, indem er schreibt: dicuntur συναπάγεσθαι qui in aliorum gratiam ab instituto itinere deflectunt, ut illos assectentur; obwohl dies gewöhnlich tadelnd gesagt wird, s. Gal. II, 13. 2. Petr. III, 17. so nimmt er doch an, es komme auch in gutem Sinne vor, und übersetzt obsecundare, in rebus mediis infirmitati fratrum concedere. Andere, Grotius, Chr. Schmidt, Morus, dem Beispiele der Demüthigen folgen. Es steht aber entgegen, daß nicht erwiesen werden kann, daß das Verbum auch in gutem Sinne gebraucht werde, daß demselben ein Dativ der Sache beigefügt wird, nicht der Person (s. d. angef. Stellen), und diese mit ὑπὸ beizufügen wäre, und endlich der Gegensatz. Weit einfacher und der Grundbedeutung entsprechender ist Erasmus: sese inclinare et accommodare inferioribus, oder Carpzovs συγκαταβαίνειν. Heum., Semler, sich zu Jemand gesellen. Ich würde es so deuten: Sich mit den ταπ. fortführen lassen, d. h. ohne Auszeichnung zu suchen sich als Einen der Niedrigen mit betrachten und behandeln lassen, keine Ansprüche auf höhere Dinge machen.

V. 17. Μὴ γίνεσθε — ἑαυτοῖς. Diese Ermahnung wurde XI, 25. bereits erklärt. An unserer Stelle Chrys.: μὴ νομίζετε ἀρκεῖν ἑαυτοῖς. Beza: prudentiae opinione turgere et suo judicio sapere. An diese beiden schließen sich die Andern an. — προνοούμενοι — ἀνθρώπων. Der Gedanke ist aus Sprichw. III, 4. προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον

πρόσωπον καὶ ἀνθρώπων, und steht in zusammenhangender Rede noch einmal 2. Kor. VIII, 21., ist daher aus dieser Stelle zu erklären, nicht umgekehrt. Denn hier mitten unter vereinzelten Ermahnungen könnte er Mehreres bedeuten. Dort aber kann er nur den Sinn haben: ich bestrebe mich Recht zu thun, nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen, d. h. mein Bemühen ist darauf gerichtet, so zu handeln, daß mein Thun nicht nur die Billigung des Herrn, sondern auch der Menschen erhalte. Also auch hier: Sucht löblich zu handeln vor allen Menschen; sorgt dafür, daß Ihr nach Aller Urtheil Gutes thut. Daher Beza's Erklärung: Paulus monet ut in primis attenti et solliciti simus de vita bene et honeste instituenda, ut nemo quicquam habeat, quod in nobis merito possit culpare, den meisten Beifall gefunden hat. Außerdem Morus: coram omnibus hominibus vivite caute, provide. Koppe: conciliare sibi aliorum benevolentiam. — Vers 18. Erasmus und Homberg haben in den Worten εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν eine Tautologie gefunden, und daher die ersten derselben zum vorigen Verse ziehen wollen. Es ist aber keine, sondern der Sinn: Ist es möglich: so haltet Friede mit Allen; ist es nicht möglich, wenigstens soviel an Euch ist. τὸ ἐξ ὑμ., ein Accus. abs., quantum in vobis est.

V. 19 — 21. Verbot der Selbstrache. ἐκδικεῖν, bestrafen, rächen. Das beigesetzte ἀγαπητοί nehme ich als ein Zeichen, wie P. empfunden, was für eine schwere Pflicht er mit diesen Worten anempfehle. Dem verbotenen Fehler entgegen das richtige Verhalten, belegt mit einer Schriftstelle, Deut. XXXII, 35., im hebr. לִי נָקָם וְשִׁלֵּם, mein ist Rache und Vergeltung, in der LXX ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. Mit diesen Worten will P. offenbar seine Leser belehren, daß der Mensch sich gar nicht selbst rächen dürfe, sondern die Uebung der Strafgerechtigkeit Gott allein zukomme. Darnach ist nun seine Ermahnung δότε τόπον τῇ ὀργῇ zu beurtheilen. διδόναι τόπον, Raum geben (נָתַן מָקוֹם Richt. XX, 36.) kann bedeuten: Platz gestatten, weichen oder nachgeben,

ὀργὴ aber entweder den eigenen Zorn, oder den des Beleidigers, oder Gottes. Vom eigenen nahmen es L. Bos: irae vestrae spatium date — differte vindictam, Semler, Cramer, Koppe (doch schwankend). Man beruft sich auf spatium dare der Lateiner, Liv. II, 50. (nützt gar nichts) VIII, 32. ut rem in posterum diem differret, et irae suae spatium, et consilio tempus daret. Seneca de ira III, 39. iram non audebimus oratione mulcere, surda est et amens; dabimus illi spatium (d. h. wir wollen ihm Zeit lassen sich etwas auszutoben), und überdies Weish. XII, 20. δὸς χρόνον καὶ τόπον, δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας. Sollte aber auch hierdurch das τ. διδ. genug erwiesen scheinen, so würde man doch zwischen einer Ermahnung zum Aufschub der Rache, und der angeführten Schriftstelle so wenig rechten Einklang finden, als diese Ermahnung den wahren Gegensatz zu μὴ ἑαυτοὺς ἐκδ. bildet. Vom Zorne des Beleidigers Ambr., Anselm., Morus, Schöttgen, Ammon. Hier muß διδόναι τόπον bedeuten: aus dem Wege gehen, weichen, was aus dem griech. Gebrauch nicht nachgewiesen werden kann. Der Zusammenhang würde nicht durchaus widerstreben. Vom Zorne Gottes fassen es seit Chrysost. die allermeisten Ausleger. Daß ὀργὴ ohne Beisatz diesen bedeuten könne, zumal mit dem Artikel, leidet keine Frage; vergl. V, 9. 1. Thess. II, 16.; auch Stellen wie 1. Thess. I, 10. Matth. III, 7. Luk. III, 7. dienen zum Beweise, wiefern sie in der Erwartung einer ausgezeichneten ὀργὴ uns die Quelle dieses Gebrauchs nachweisen. τόπον διδόναι behält dann seine eigentliche Bedeutung, nehmlich Raum gestatten, Platz lassen, wie Luk. XIV, 9. Eph. IV, 27. Dann ist der Sinn: Rächt Euch nicht selbst, sondern laßt Gott Zeit, die ihm allein zukommende Strafe über den Beleidiger zu verhängen. Diese Fassung wird, wie durch den Sprachgebrauch, so durch den Zusammenhang, am meisten empfohlen. Andere Erkl. s. bei Corn. a Lap. und Wolf. — Vers 20. ψωμίζειν, speisen; in der LXX das Hiphil von נכל Num. XI, 4. Deut. VIII, 3. Die ganze Stelle bis κεφ. αὐτοῦ ist aus Sprichw. XXV, 21. Die

bildliche Rede: Wenn du dies thust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt häufen, läßt, für sich betrachtet, einen doppelten Sinn zu, entweder: du wirst ihm dadurch eine recht empfindliche Rache von Seiten Gottes zuziehen, (wenn er sich nehmlich nicht bessert), auch wohl ihn selbst recht empfindlich kränken; oder: du wirst ihn durch deine Großmuth dahin bringen, daß sein Verfahren ihn reue (auf der Seele brenne, wie wir sagen), und dieses Gefühl ihm keine Ruhe lasse, bis er sein Unrecht gut gemacht. Den ersten nehmen die griech. Ausleger, desgleichen Beza, Grotius, Wetst., Böhme, Koppe, an, und wohl möglich, daß in der ursprünglichen Abfassung im A. T. die Worte dies bedeuten; wenigstens was Tholuck anderswo anführt, scheint dies zu begünstigen. Aber weder die bisherigen Ermahnungen Vers 14. 17. 19. erlaubt dies, noch der folgende Vers, und Pauli Geist ist überhaupt nicht der, welcher ihm eingäbe, zum Wohlthun und zur scheinbaren Großmuth zu ermuntern, bloß in der Absicht, den Beleidiger eine härtere Strafe zuzuziehen. Daher, was auch Koppe sage, haben sich die meisten Ausleger für die andere Meinung entschieden, worin Augustin ihr Vorgänger gewesen, sie selbst aber manche, hier nicht anzuführende Modificationen angebracht haben. Jener schreibt: quomodo quisquam dilligit eum, cui propterea cibum et potum dat, ut carbones ignis congerat super caput ejus, si carbones ignis h. l. aliquam gravem poenam significant? Quapropter intelligendum est ad hoc dictum esse, ut cum qui nos laeserit provocemus ad poenitentiam facti sui, quum ei nos bene facimus. Isti enim carbones ignis ad exustionem, i. e. contribulationem spiritus valent, qui est quasi caput animae, in qua exuritur omnis malitia, quum homo in melius per poenitentiam commutatur. — V. 21. Vom Bösen überwunden werden; d. h. dem Bösen solche Gewalt über sich gestatten, daß man ebenfalls Böses thut; das Böse durch Gutes überwinden, d. h. durch Gutesthun es dahin bringen, daß der Feind aufhöre Böses zu thun, und sich mit Reue zu uns wende. —

Dreizehntes Kapitel.

Die ersten sieben Verse dieses Kapitels umfassen Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Die größere Ausführlichkeit, mit welcher dieselben im Vergleich mit dem größten Theile der übrigen behandelt werden, erklärt sich aus ihrer größern Nothwendigkeit unter den damaligen Umständen. Bei den Judenchristen stand einem freiwilligen und freudigem Gehorsam der aus dem Judenthum mit herüber gebrachte, und gewiß noch nicht ausgetilgte Widerwille entgegen, mit welchem das Volk über alle fremde Herrschaft, als ihm nicht gebührend, eingenommen war, wozu sich die messianische Hoffnung gesellte, die zwar vielleicht in den Aposteln, aber sicher nicht in den Gemüthern der übrigen Menge sich ihres weltlichen Charakters entäußert hatte. Dieser aber, weit entfernt, fremder Herrschaft hold zu seyn, berief im Gegentheil das Volk zur Herrschaft über alle Heiden; und wie wenig diese Hoffnung dazu diente, gute Unterthanen zu erzeugen, darüber belehrt uns die Geschichte des Volks in jenen Tagen klar genug. Noch unter Claudius Regierung selbst hatten die Juden als Unruhestifter Italien meiden müssen. Konnten nun auch die Heidenchristen, zumal die römischen, von dem weltlichen Theile der Messiashoffnung nicht so sehr begeistert werden, wie die Juden, so waren doch Eines Theils die in Rom lebenden Christen damals wohl mehr Griechen als Römer, also ebenfalls Glieder

einer unterdrückten Nation, und größtentheils, Römer wie Griechen, aus dem niedern Theile des Volks, dem die Vorstellung einer Herrschaft, welche den Kindern Gottes zu Theil werden sollte, gewiß nicht reizlos erscheinen durfte, andern Theils konnte die pauliniſche Lehre von der Freiheit des Christen, so wie seine aus 1. Kor. VI. uns bekannte Ansicht, wie der Christ mit weltlicher Obrigkeit gar nichts zu schaffen habe, wiefern sie Jenen bekannt wurde, leicht den Mißbrauch nach sich ziehen, daß unruhige, störrige Gemüther eine Berechtigung darin zu finden glaubten, sich dem Gehorsam gegen ihre Beherrscher zu entziehen; und an Aufforderungen dazu konnte es unter Regierungen wie die der Cäsarschen Familie, so leicht nicht fehlen. Aber gesetzt auch, es hätte in den Christen selbst gar Nichts gelegen, was dem Apostel zu Befürchtungen Anlaß geben möchte, so wurde doch eine besonders strenge Erfüllung der Unterthanenpflichten durch die üble Meinung nothwendig gemacht, welche, von den Juden zuerst angeregt, auch unter den Heiden sich verbreitet hatte, als läge im Christenthume selbst etwas Menschenfeindliches, Empöreriſches, und bürgerliche Ordnung Auflösendes. Diesem übeln Eindrucke konnte nur durch exemplariſches Leben der Christen mit Erfolg entgegengearbeitet werden, wenn man den Lästerern, so wie durch jede andere, so auch durch Bürgertugend das Maul stopfte, und die Mißtrauiſchen durch anstoßfreies Handeln zu Anerkennung ihrer Unschuld nöthigte. Und am meisten wurde dies in Rom erfordert; daher an die römiſche Gemeine eine so ausführliche Ermahnung über diesen Punkt, wie an keine sonst. Das Einzelne giebt wenig zu bemerken.

V. 1. πᾶσα ψυχή, Hebraismus, Jedermann. ὑποτάσσεσθαι, das gewöhnliche Verbum zur Bezeichnung der Unterwürfigkeit, nicht nur einer unfreiwilligen, aus fremder Gewalt hervorgegangenen (Unterworfenheit), sondern auch einer solchen, die aus eigener Willensrichtung oder Entschließung fließt (Unterthänigkeit); vergl. 1. Kor. XIV, 32. XVI, 16. Eph. V, 22. f. Tit. II, 5. ἐξουσία behauptet auch im N. T. nicht selten seine eigentliche Bedeutung, potestas, Be-

mächtigung, Gewalt, Macht, außerdem aber auch wie hier den Begriff der mit der Gewalt bekleideten Personen, d. h. der Obrigkeiten; vgl. Matth. VIII, 9. Tit. III, 1. — ὑπερέχειν, eig. hervorragen; dann figürlich höher stehen, erhabener seyn als ein Anderer, Herrschaft und Gewalt über Andere besitzen; vergl. 1. Petr. II, 13. Weish. VI, 6. An unserer Stelle bemerkt Beza: caussa affertur cur subjici nos oporteat magistratibus, quia nimirum in superiore gradu sunt collocati, womit Balduin übereinstimmt. Auch läßt sich eine solche Beziehung annehmen, ohne welche das Wort dem Subst. überflüßig beigegeben wäre. — Der hierauf zur Begründung der Unterthanen-Pflicht aufgestellte Gedanke, daß alle Herrschergewalt von Gott ausgehe — hier steht ἐξουσίαι als Abstraktum —, und die wirklichen Obrigkeiten — αἱ οὖσαι, nehmlich ἐξουσίαι, wenn nehmlich dies Wort, das eine nicht unbedeutende Auktorität gegen sich hat, hier wirklich auszuwerfen ist; die mit der obrigkeitlichen Gewalt bekleideten Personen, also das Concretum, wenn auch nicht, wie Einige gewollt, die gegenwärtigen — von Gott in ihr Amt eingesetzt seyen, lag in der Geschichte des jüdischen Volkes tief genug begründet, um von P. als schlechthin gewiß ausgesprochen werden zu können. Mit gutem Fug vertheidigt man im ersten Satze ἀπὸ θεοῦ gegen die ziemlich starke Auktorität der Hdschr., welche ὑπὸ darbieten, das hier ganz unpassend wäre. Im zweiten konnte der Artikel vor θεοῦ fehlen oder eintreten ohne Aenderung im Sinne, daher sich schwerer für oder wider entscheidet.

V. 2. Folgerungen aus diesen Sätzen, deren Richtigkeit, wenn jene zugestanden sind, einleuchtet. Ἀντιτάσσεσθαι, sich entgegenstellen, wohl nicht bloß von thätigem Widerstande, sondern auch allgemeiner von Ungehorsam zu verstehen. διαταγή, Anordnung, Apg. VII, 53.; hier das Angeordnete. κρίμα, Urtheil, und zwar aus dem Zusammenhange Strafurtheil. λαμβάνειν κρ., ein solches empfangen, in Strafe verfallen. ἑαυτοῖς ziemlich überflüßig; sua culpa, was Koppe, Ros., darin finden, möchte kaum erweisbar seyn.

V. 3. 4. Weitere Erklärung über das Gesagte; daher γάρ. φόβος τῶν — ἔργων, d. h. εἰς φόβον oder φοβεροὶ τοῖς τὰ ἀγαθὰ ἔργα ποιοῦσιν. Daß der Ap. hier die Obrigkeiten nicht gerade so faßt, wie in seiner Zeit die Wirklichkeit sie aufstellte, sondern wie sie seyn sollen, liegt am Tage. Freilich läßt er dabei dem Einwurfe, das was er sage, passe auf die vorhandenen nicht, also könne auch die darauf gegründete Ermahnung nicht gelten, die Thür unverschlossen; aber er konnte seine Gründe haben, von den Obrigkeiten, welche ihren Zweck nicht erfüllten, im Briefe zu schweigen, und nur die ideale Seite darzustellen. θέλεις δέ. Der Satz ist eigentlich eine Folgerung, δὲ nicht recht passend. ἕξεις ἔπαινον. Viele übersetzen hier das Wort durch „Lohn"; und allerdings, wenn ein Wort hier stände, welches Lohn bedeutete, würde nichts dagegen einzuwenden seyn. Aber belohnen nicht οἱ ἄρχοντες gewöhnlich nur durch Lob, oder was sonst als Ehre bringend gelten mag? daher wird die oben II, 29. gemachte Einwendung gegen diese Bedeutung durch unsere Stelle noch nicht widerlegt. — εἰκῇ, **umsonst**, ohne Zweck und Ziel. Das Schwerdt, welches sie trägt, bezeichnet die Gewalt über Tod und Leben; sie ist bewaffnet, nicht um Nichts, sondern zur Bestrafung dessen, der Böses thut. ἔκδικος, **vindex**, sowohl als Vertheidiger des Rechts, als auch als Bestrafer oder Rächer des geschehenen Unrechts; Weish. XII, 12. 1. Thess. IV, 6. — ὀργή, Zorn, wiefern er aber dem Uebelthäter widerfährt, Strafe.

V. 5 — 7. Διὸ ἀν. ὑποτάσσεσθαι. Darum ist es Noth unterthan zu seyn. Fälschlich Luther nach der Vulg.: So seyd nun aus Noth unterthan. Der Satz ist Folgerung, nicht nur aus den letzten Worten, denn diese haben nur auf die ὀργήν hingewiesen, sondern aus dem allen, was bisher von den Obrigkeiten gesagt worden ist. διὰ τὴν ὀργήν, eig. um des Zorns, der Strafe willen, d. h. aus Furcht davor. διὰ τ. συνείδησιν, Gewissens halber, d. h. um ein gutes Gewissen zu bewahren, das verletzt werden würde, wenn man sich der Ordnung Gottes widersetzte. συνείδησις

ſ. II, 15. — Vers 6. kann τελεῖτε ſeiner Form nach eben ſowohl Imperativ ſeyn als Indikativ, und iſt von Heumann, Morus, Tholuck in der That für erſteren genommen worden, während Flatt nur meint, es ſtehe der Ind. in der Bedeutung des Imperativs. Es iſt aber Imp. hier gar nicht möglich, ohne daß γὰρ entweder getilgt, oder als nichtsgeltend angenommen werde. Heumann, der überhaupt die Partikeln ziemlich willkührlich behandelte, fand das Letztere. Wir können weder dies noch jenes, und nehmen daher die Form als Indikativ. Aber freilich iſt nun eine Verbindung aufzuſuchen, bei welcher γὰρ ſeine Bedeutung behalte. Mit V. 5. ſcheint eine ſolche nicht möglich; denn wer möchte die Steuerpflichtigkeit als einen Grund anſehen, Gewiſſens halber den Obrigkeiten zu gehorchen? Wohl aber mit V. 3. 4.: die Obrigkeiten ſind da, um das Gute zu lohnen, das Böſe zu ſtrafen; man zahlt ja auch Steuer für eben dieſen Zweck, nehmlich damit ſie im Stande ſeyen, dieſen ihren Auftrag auszurichten, ſo wie ſie ſollen. Denn auch διὰ τοῦτο, da kein ἵνα folgt, muß auf Vorhergehendes bezogen werden, und dieſes kann wieder nicht in V. 5. enthalten ſeyn, ſondern in den frühern Sätzen. Semler: ut publica illa magistratus provincia commode sustentari et ornari queat. Hierdurch aber wird V. 5. ganz parenthetiſch. φόρος iſt eigentlich Tribut, oder Perſonen-Steuer, kurz was man heut direkte Steuer nennt, und ſo iſt es ohne Zweifel V. 7. gebraucht, hier aber ſcheint es allgemeiner jede Abgabe zu bezeichnen. Als Grund, warum er der Steuerzahlung hier erwähne, nehmen Einige den Widerwillen der Juden gegen fremde Steuer, Andere die Untreue bei den Abgaben und Zöllen an, welche überhaupt im röm. Reich geherrſcht. Iſt aber die Verbindung die von uns angenommene, ſo bedarf es dieſer Gründe nicht. — λειτουργοὶ θεοῦ εἰσιν. Von Wem redet der Apoſtel? Das Nächſte wäre, von den Obrigkeiten; aber was für ein Wort hat er im Sinn? ἐξουσίαι? Dies erlaubt προσκαρτεροῦντες nicht, wenn man auch davon abſieht, daß er zuletzt immer den Sing. gebraucht. Alſo ἄρχοντες aus Vers 3.? Kaum glaublich,

ſondern viel wahrſcheinlicher, daß er, die Sache ins Geſicht faſſend, das Genus nach dieſer einrichtet, ohne irgend ein beſtimmtes Wort im Sinn zu haben. Nun bezeichnete λειτουργὸς in den griech. Republiken denjenigen, der gewiſſe öffentliche Leiſtungen übernommen hatte und vollbringen mußte, in der LXX aber und dem N. T. iſt der Begriff weiter, und λ. bezeichnet, faſt wie διάκονος, überhaupt einen Diener; vgl. Joſ. I, 1. Röm. XV, 16. Phil. II, 25. Hebr. I, 7. VIII, 2. Alſo λειτ. θεοῦ Diener Gottes, Perſonen die in göttlichem Amt und Auftrag ſtehen. Und dieſe Bezeichnung der Obrigkeiten iſt V. 4. ganz ähnlich dageweſen. Dennoch hat Koppe den Satz nicht von ihnen, ſondern von den Zoll- und Steuer-Einnehmern verſtanden, wo dann in formula ipsa λ. θεοῦ εἰσι nihil quaerendum esset, nisi sententia haec: ipsorum officii munerisque est, facere id quod faciunt, was doch ſehr wenig, kaum des Suchens werth ſeyn möchte. Und iſt auch überdies der Zolleinnehmer noch ſo gar nicht gedacht worden, daß es jedem Leſer ſchwer werden möchte, ſo plötzlich ſeine Gedanken von den Obrigkeiten weg zu ihnen hinzuwenden. — εἰς — προσκαρτεροῦντες. προσκαρτερεῖν bedeutet: beharrlich bei etwas bleiben, und fordert einen Dativ, wie XII, 12., der daher entweder ſupplirt, oder εἰς αὐτὸ τοῦτο dafür angenommen werden muß. Im erſten Falle könnte man etwa τῇ λειτουργίᾳ hinzudenken, und εἰς αὐτὸ τοῦτο auf V. 3. 4. zurückblicken laſſen, wie Semler es gefaßt zu haben ſcheint. Im zweiten wird αὐτὸ τοῦτο als τὸ λειτουργεῖν genommen. Dies liegt in Ch. Schmidts Erklärung: hoc ipsum assidue curant, sc. ut se tanquam dei ministros in curanda civium salute et felicitate gerant. So auch Flatt, Tholuck. Es iſt das Leichteſte. V. 7. iſt Schlußermahnung, und geht ſchon mehr ins Allgemeine über. Ἀποδιδόναι bekanntlich von Darlegung oder Leiſtung deſſen, was man ſchuldig iſt, im Gebrauch. ὀφειλή, eig. debitum, Schuld, die durch Borgen zugezogen iſt, wie Matth. XVIII, 32.; dann aber auch weiter alles, deſſen Leiſtung als Pflicht von uns gefordert werden kann, 1. Kor. VII, 3.

Im Folgenden ist ungewiß, was man supplíren soll; τῷ für ᾧ zu nehmen, um ὀφείλετε hinzuzudenken, halte ich für unmöglich; zu den zwei ersten Sätzen könnte man πράσσοντι ergänzen, aber was zu den letzten? Wahrscheinlich hat P. selbst nichts Bestimmtes gedacht. τέλος ist Abgabe, indirekte Steuer, vectigal.

V. 8. Wenn schon im vor. V. das Verhältniß von Unterthanen und Obrigkeiten zu verschwinden anfing, so ist dasselbe nun ganz bei Seite gesetzt, und die Ermahnung völlig allgemein geworden, schließt sich jedoch an die letzte ἀπόδοτε — τὰς ὀφειλὰς durch die Worte *Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε* recht schicklich an. Wie es hier möglich gewesen ist, das doppelte μὴ so ganz zu übersehen, daß man ὀφείλετε hat für den Indik. nehmen können, ist um so unbegreiflicher, als dieser Irrthum sich gerade bei den neuern Auslegern findet; Erasmus hatte geschwankt, aber Heum., Semler, Cramer, Böhme, Koppe, Rosenm., Flatt, nehmen ihn kühnlich an, Heumann wundert sich sogar, wie man es habe imperativisch fassen können, und Niemand hat es gerügt! Möchte es auch seyn, daß die Uebersetzung durch den Imperativ „einen wunderbaren Verstand" habe, wie Jener meint, die Verletzung aller Grammatik und alles Sprachgebrauchs hat gar keinen. Selbst beim verkehrtesten Sinne des Imp. wäre sie nicht erlaubt. Aber er hat nicht einmal, was mit Recht auffallen könnte. Er giebt den schönen Gedanken, daß, während der Christ sich aller übrigen Verbindlichkeiten gegen Andere entledigen solle und müsse, Niemandem schuldig bleiben dürfe, was er von ihm zu fordern habe, er dennoch der Verpflichtung sie zu lieben, niemals ledig werden könne, und, ob er könne, niemals ledig werden dürfe, daß man an dieser Schuld immer abzutragen habe, und doch niemals ihrer loswerde. Dies erkannte schon Chrysost.: *φησὶ καὶ αὐτὴν (τὴν ἀγάπην) ὀφείλημα εἶναι, οὐ μὴν τοιοῦτον οἷον τὸν φόρον, οἷον τὸ τέλος, ἀλλὰ διηνεκές. οὐδέποτε γὰρ αὐτὴν ἀποδίδοσθαι βούλεται· μᾶλλον δὲ ἀποδίδοσθαι μὲν ἀεὶ βούλεται, οὐ μὴν πληροῦσθαι, ἀλλ' ἀεὶ ὀφείλεσθαι. τοιοῦτον γάρ ἐστι τὸ*

χρέος, ὃς καὶ δεδόναι καὶ ὀφείλειν ἀεί. Und nach ihm viele Andere. Warum aber diese Schuld bleiben müsse, will er im Folgenden zeigen. ὁ γὰρ — πεπλήρωκε. ὁ ἕτερος ist ganz einerlei mit ὁ πλησίον V. 9. 10. Das Perfekt πεπλήρωκε ist als Perf. zu fassen; denn es ist die Absicht des Ap., die Erfüllung des Gesetzes, welche ohne die Liebe seiner Ueberzeugung nach gar nicht erfolgen kann, in derselben als bereits vollendet darzustellen. Bei νόμος haben nicht nur die ältern Theologen ihren beliebten Unterschied von den Gesetzen der ersten und zweiten Tafel herzugebracht, sondern auch Flatt, weil V. 10. nur gesagt wird, die Liebe beleidige Niemand, und deßhalb sey sie πλήρωμα νόμου, die Ansicht aufzustellen versucht, νόμος bedeute hier nur das bürgerliche Gesetz, und P. gehe von Aufstellung der Pflichten unter einander hier zu den Pflichten gegen die Mitbürger über, welche nur darin bestehen, daß keiner den Andern beleidige. Aber nicht allein läßt sich nicht darthun, daß P. irgendwo eine solche Scheidung der Gesetze mache, sondern es liegt auch die Ursache, warum er nur von Beleidigungen spricht, augenscheinlich darin, daß der Dekalogus, aus welchem er seine Beispiele hernimmt, in Bezug auf den Nächsten überhaupt nur Prohibitivgesätze enthält. Das vierte Gebot konnte er gar nicht anführen, weil dies sich auf ein specielles Verhältniß bezog, dessen er hier nicht zu erwähnen hatte. — Die Wahrheit seines Satzes nun sucht er

V. 9. dadurch zu erweisen, daß er darauf hinweist, wie in dem Einen Gebote der Liebe alle übrigen enthalten seyen, ohne sich jedoch auf weitere Ausführung einzulassen. Er hebt hier zuerst aus dem Dekalogus diejenigen heraus, die sich auf das Verhalten gegen den Nächsten beziehen, ohne sich gerade streng an die dort beobachtete Reihefolge zu binden. Die Worte οὐ ψευδομαρτυρήσεις werden in den besten und meisten Auktoritäten übergangen, und könnten leicht eine Zugabe von Abschreibern seyn. εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, nehmlich ἔστιν ἐν τῷ νόμῳ, jedes andere Gebot, das noch im Gesetze Gottes enthalten seyn mag. λόγος, דָּבָר, Gebot, wie auch die mos. Gesetze λόγοι heißen. ἀνακεφαλαιοῦν, das viele

Einzele in Ein Ganzes (κεφάλαιον) zusammenfassen; vergl. Eph. I, 10. Chrysost.: τοῦτ' ἔστι συντόμως καὶ ἐν βραχεῖ [τὸ] πᾶν ἀπαρτίζεται τῶν ἐντολῶν τὸ ἔργον.

V. 10. Zusammenfassung dessen, was V. 9. in seinen Theilen ausgesprochen ist, in Ein allgemeines Urtheil, und Schluß. Die Lesart τοῦ πλησίον scheint sich in griechischen Handschriften gar nicht zu finden. πλήρωμα νόμου. Wenn πληροῦν V. 8. bedeutete: Erfüllen, d. h. vollziehen, was nicht geläugnet werden kann, so wird auch das davon gebildete Abstraktum nichts anders als Erfüllung andeuten können. Und so wird es insgemein genommen. Abweichend Grotius: plus continet quam lex; Semler: dilectio haec una et sola legis omne argumentum plenius et copiosius informat. Ch. Schmidt, Rosenm.: illud legis praeceptum, quod cetera omnia veluti summa comprehendit, s. summa lex, s. id quod in lege summum est. Eine andere Frage ist, wie man das Wort zu denken habe. Nach der Ableitungsform als Mittel der Erfüllung; und es giebt einen guten Sinn: die Liebe ist dasjenige, wodurch die Erfüllung des Gesetzes möglich gemacht oder bewirkt wird. Bekannt ist aber auch die häufige Verwechselung der Derivata auf — μα und — σις, und eben so die Sitte der Schriftsteller des N. T., die Wirkung zu nennen, wenn sie vom Urheber oder dem Mittel reden sollen. Daher glaube ich, P. denke das Wort als Erfüllung, d. h. wie πλήρωσις, sage also, die Liebe sey die Erfüllung des Gesetzes, wovon der Sinn dann freilich immer bleibt, daß sie dieselbe bewirke.

V. 11. Die Formel καὶ τοῦτο, mit welcher hier der Ap. fortfährt, dient in der ächten Gräcität dazu, durch Hervorhebung eines Punktes, der auf irgend eine Weise als der vornehmste Grund des Strebens oder Verabscheuens erscheinen kann, ganz wie unser: Und das, eine Art von Gradation hervorzubringen; eben so braucht sie Paulus 1. Kor. VI, 6. 8. Im ersten dieser Verse wird von der an sich schon tadelswerthen Sache, nehmlich daß Christen mit Christen rechten, als das Tadelswertheste herausgehoben, daß es ἐπὶ ἀπίστων

geschieht; im zweiten, daß nicht nur ein ἀκοστερεῖν überhaupt Statt finde, sondern gar in Bezug auf ἀδελφούς. Und immer sieht die Formel auf Vorhergegangenes zurück. So muß es denn auch hier seyn; folglich Ergänzungen, wie Heumanns facite, nehmlich was Vers 10. enthalten ist (Und dieses thut doch!); oder παραχαλῶ, mit Beziehung auf die folgenden Ermahnungen, wie Semler, Carpzov, gewollt, sind ganz zurückzuweisen. Es bleibt nichts übrig, als mit Theodoret (καὶ μάλιστα), Beza, Grotius (praesertim), und den meisten Auslegern, an die Ermahnungen V. 8 — 10., mehr als alles Andere Liebe zu üben, zurückzudenken, und daher das Folgende als den Hauptgrund zu betrachten, mit dem er sie zur Befolgung dieses Gebots hintreiben will. Der Sinn dieser Worte ist also: Und zwar thut dies vornehmlich darum, weil Ihr. Das Particip εἰδότες ist caussal zu fassen. Während daher nach Carpzovs Auffassung Alles von νῦν γὰρ — ἤγγικεν als Parenthese zu betrachten ist, behalten wir bis eben dahin eine zusammenhangende Rede, und erst mit ἀποθώμεθα οὖν beginnt eine neue Folgerung aus dem zunächst Vorhergegangenen. εἰδέναι τὸν καιρόν, wörtlich, den Zeitpunkt kennen; d. h. wissen, was für ein Zeitpunkt gerade ist, den Charakter und das Wesen seiner Zeit, ihren Zusammenhang mit der vorhergegangenen und nachfolgenden, und die Folgerungen, welche darin liegen, begriffen haben; die Bedeutung: erwägen, bedenken, ist weder hier nothwendig, noch kann sie mit Tholuck aus Apg. XXIII, 5. erwiesen werden. Diesen καιρὸς aber will P. seinen Lesern im Folgenden selbst bekannt machen; er sagt ὅτι ὥρα — ἐγερθῆναι. Daß Heumann irre, wenn er den Inf. Aor. als Präteritum faßt, wird Niemand bezweifeln, der weiß, wie dasselbe nur den vorübergehenden Akt zu bezeichnen pflegt. In dem ἤδη aber, wie im Lat. aliquando, liegt eine Hindeutung, daß es allerdings hohe Zeit sey, ein Aufschub gar nicht mehr Statt finden dürfe. Auch über den Schlaf hat man Verschiedenes beigebracht, vornehmlich, daß es nicht mehr könne der feste Schlaf der Sünde seyn, der ja bei allen Christen schon ein Ende

haben müſſe, ſondern nur der Schlummer der Trägheit und Nachläſſigkeit. Wohl nicht gerade unrichtig; doch iſt dieſer Eine Zug des Bildes nicht für ſich allein, ſondern in ſeiner Beziehung zum Hauptbilde zu faſſen, und dann iſt wohl nur der Sinn: da es nun Tag wird, ſo müſſen wir auch wach und munter ſeyn, d. h. kräftig üben, was dieſer Tag von uns fordert. Man kann daher nicht gerade ſagen, daß in dieſen Worten ein Vorwurf für die Römer enthalten ſey, ſo wenig als im Gleichniß von den zehn Jungfrauen Matth. XXV. es einen Vorwurf geben ſoll, wenn es V. 5. heißt: Da nun der Bräutigam verzog, wurden ſie alle ſchläfrig, und entſchliefen. Auch ſchließt der Apoſtel ſich ſelbſt mit in die Ermahnung ein. — νῦν γὰρ — ἐπιστεύσαμεν. Den Genitiv ἡμῶν verbinden Viele mit ἐγγύτερον, er ſcheint aber beſſer mit ἡ σωτηρία verbunden zu werden. Offenbar aber werden hier durch νῦν und ὅτε ἐπιστεύσαμεν verſchiedene Zeiten einander entgegen geſtellt, eine frühere und die vorhandene. Welches jene geweſen, ſind verſchiedene Meinungen: Erasm.: tum quum lege Mosaica freti salutem proxime abesse putabamus. Aber wie ſollte man in ἐπιστ. dies finden können. Melanchthon: olim credebamus, salutem esse in rebus temporalibus, eramus incerti de salute aeterna, non habebamus expressam condonationem peccati. Kann auch nicht darin liegen. Corn. a Lapide: ante adventum Christi, quum sola fide absentem Christum et gratiam crederemus et speraremus, und ähnlich Balduin. Eben ſo unmöglich. Die einzig richtige Erklärung, die Beza ſchon im Sinne gehabt zu haben ſcheint, aber Grotius erſt völlig entwickelt, von da an aber Alle angenommen haben, iſt dieſe: als wir gläubig wurden. Auf dieſe führt ſowohl der Aoriſt, der eine Begebenheit, nicht einen Zuſtand, andeutet, als auch der Gebrauch des Worts in der Apg. VIII, 13. XVII, 12. 34. XIX, 2. XXI, 20., ſo wie 1. Kor. II, 5. — ἡ σωτηρία, ſchlechthin geſagt, das Heil, die Errettung, kann nichts anderes ſeyn, als die Erlöſung von allem Uebel, und Einführung in den Beſitz der Seligkeit, welche dem gläubigen

Christen als Ziel seines Sehnens und Hoffens noch vor Augen lag. Was er nun aber mit dem Gedanken, das Heil sey uns jetzt näher als damals, da wir gläubig wurden, eigentlich meine, darüber sind die Ansichten sehr getrennt. Doch, wenn man Folgendes bedenkt, 1) daß das Näherseyn der σωτηρία nicht von andern Umständen, sondern bloß von vorgerückter Zeit abhängig dargestellt wird, der Anfangspunkt dieser Zeit aber nicht vor der Erscheinung Christi auf Erden, sondern der Zeitpunkt der Annahme des Christenthums ist; 2) daß in dieser Zeit weder das Evangelium selbst eine Aenderung erfahren, noch in der Kirche sich irgend Etwas zugetragen hatte, was eine Annäherung der σωτηρία hätte zu Wege bringen können; 3) daß überhaupt dieselbe erst bei der zweiten Erscheinung Christi eintreten soll, und 4) der Ap. diese sehr nahe glaubt, so daß die schon verflossene Zeit ihm als eine bedeutende Annäherung erscheinen kann: so wird man leicht zu der Erkenntniß kommen, daß P. mit diesen Worten auf nichts anderes hinweisen will, als auf die Nähe des entscheidenden Zeitpunkts, wo dem Menschen seine Treue durch den wiederkehrenden Erlöser belohnt werden wird, und diese Nähe als einen kräftigen Beweggrund ansieht, die Gemüther zu möglichst treuer Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe anzutreiben; daß aber auch deßhalb nicht nur die Erklärungen falsch seyn müssen, welche hier einen Gegensatz der Zeiten vor und nach Christi erster Ankunft aufstellen, sondern auch die, welche die größere Nähe der σωτηρία bloß in der erweiterten und vollständigern Verkündigung des Evangeliums erkennen wollen. Unsere Ansicht hatte schon Chrysostomus; desgl. Cellarius, Wolf, Tholuck u. A.

V. 12. Der Apostel mahlt das Bild noch weiter aus, um nachher eine praktische Anwendung zu machen. Verbindung mit dem Vorhergehenden zeigt er nicht; es scheint auch für ihn selbst keine Statt zu finden. προκόπτειν, intranf. eig. vorwärts rücken, häufiger in bildlicher Bedeutung von den Fortschritten, welche der Mensch in Etwas macht, als in eigentlicher. ἡ νὺξ προέκοψε, die Nacht ist vorgerückt,

nähert sich also ihrem Ende. ἡ ἡμέρα ἤγγικεν, der Tag hat sich genähert, ist nahe herbeigekommen, nach Luther. Was meint hier der Apostel? Die Einen denken nur an die Nacht der Unwissenheit und des Aberglaubens, den Tag der besseren Erkenntniß und reineren Religion; wogegen die, welche in der ganzen Stelle Hindeutungen auf die bald gehoffte Erscheinung des Messias in seiner Herrlichkeit entdecken, unter der Nacht die Zeit vor seiner Ankunft, unter dem Tage aber die Periode seiner Offenbarung und Majestät verstehen, in welchem Falle, da die Nacht nur vorgerückt, der Tag nur nahe ist, die gegenwärtige Zeit als die Dämmerung zwischen beiden angesehen werden muß. So auch Tholuck. Doch bin ich auch hier der Meinung, man dürfe die Bilder nicht allzuängstlich pressen und deuten. Die Ankunft Christi in seiner Herrlichkeit als den Tag zu bezeichnen, waren Ursachen genug vorhanden; schon wiefern es der Termin war, dem die sehnende Welt entgegenseufzte, noch mehr wenn er an das Heil dachte, Gerechtigkeit und Seligkeit, welche die neue Zeit mitbringen sollte. Und war einmal dies, so konnte die vorhergehende Zeit nur unter der Gestalt der Nacht erscheinen. — Hieran reihen sich nun als Folgerung neue Ermahnungen zur Sittlichkeit des Lebens, ohne fernere Rücksichtsnahme darauf, daß die vorhergegangenen Worte einen Ermunterungsgrund zur Uebung der Liebe hatten enthalten sollen. Ihre Farbe nehmen sie aus den vorgetragenen Bildern von Tag und Nacht. Ἀποτίθεσθαι, ablegen, von sich wegthun. Daß die Vorstellung des Kleid-Ausziehens mit darin enthalten, sieht man aus dem Gegensatze von ἐνδύεσθαι. Schmidt citirt Eph. IV, 22. ἔργα τοῦ σκότους, Werke der Finsterniß, d. h. eine der Finsterniß angemessene Handelsweise. Von σκότος hat man den Begriff nicht allzu prägnant zu nehmen, wie dies z. B. bei Johannes weit mehr der Fall ist; es ist der Ausdruck nur wegen der vorhergegangenen Bilder angewendet worden. In der Finsterniß aber birgt sich meistens das sündliche Thun; daher sind ἔ. τ. σκ. sündliche Werke, wie die Nacht sie zu erzeugen pflegt. Im Gegensatze sollten nun ἔργα τοῦ φωτὸς

erscheinen; dafür aber finden wir ὅπλα τ. φ., Waffen des Lichts, vielleicht durch das Verbum ἐνδυσώμεθα mit herbeigeführt, sodann aber vornehmlich, um darauf hinzudeuten, wie das Leben des Christen ein Kampf seyn müsse, nehmlich des Lichts mit der Finsterniß, daher der Christ auch Waffen tragen solle, wie das Licht sie fordere. Wenigstens ist die schon von Chrysost. gegebene, von Balduin, Grot., Calov, Ammon, Tholuck, u. A. beibehaltene eigentliche Erklärung besser als die weitere durch instrumenta von Mprus, oder die von Beza, dessen Bemerkung: quod statim subjicitur, ostendit metaphoram ab habitu et cultu corporis sumtam esse, de quo nimirum solliciti sunt omnes modesti homines, non noctu quum a nemine conspiciuntur, sed interdiu, ut nihil indecorum appareat, Ursache gewesen seyn mag, daß Viele (Corn. a Lapide, Heumann, Schmidt, Rosenmüller, und Andere) ὅπλα als Kleider angenommen haben.

V. 13. 14. Amplifikation der letzten Ermahnung, Anfangs noch immer bei der Allegorie verweilend, allmählig aber sie verlassend. Ὡς ἐν ἡμ. — περιπατήσωμεν. Sowohl das Verbum, als noch mehr das Adverbium εὐσχημόνως, können uns lehren, daß hier nicht sowohl vom innern sittlichen Charakter des Lebens, als von der äußern ehrbaren, wohlanständigen Darstellung desselben geredet wird. Setzt er nun voran ὡς ἐν ἡμέρᾳ, so liegt bekanntlich in ὡς der Sinn, daß der Tag dies als Etwas, das sich von selbst verstehe, mit sich bringe oder fordere; also wohl ohne Zweifel die Hinweisung darauf, wie am Tage selbst solche Menschen, die sich des Nachts gern Alles erlauben würden, sich einer gewissen Ehrbarkeit, wenn auch nur im äußern Werk, befleißigen. Der volle Sinn ist daher dieser: Wenn der Tag kommt, so läßt auch der Weltmensch die Sünden der Nacht fahren, und sucht ehrbar zu wandeln: auch uns ist ein Tag erschienen, und noch ein schönerer, als dieser Sonnentag, in Christo, unserm Licht. Dem Tage ange-

messen zu leben, ist nun unsere Pflicht. Das εὐσχημόνως wird nun durch die Dative weiter ausgeführt, die man entweder ablativisch nehmen kann, oder auch mit ἐν κώμοις u. s. w. gleichzusetzen hat. Es sind aber κώμοι, comessationes, nächtliche Umzüge lustiger Gesellschaften, bei denen es an nächtlichem Unfuge nicht fehlen konnte; überhaupt Nachtschwärmereien, mit denen μέθαι, Trunkenheiten, in guter Verbindung stehen. κοίτη, eigentlich das Lager; Euphemismus für die Unzucht, welche darin geschieht; s. zu IX, 10. ἀσέλγεια, Laster, vornehmlich des Uebermuths und der Ueppigkeit. Alle diese Ausdrücke bezeichnen Dinge, die im eigentlichen Sinne Werke der Nacht heißen können, bei denen P. also seine Allegorie noch im Gemüthe haben konnte. Nicht so die zwei letzten, ἔρις καὶ ζῆλος, Zank und Neid oder Eifersucht. Bei diesen fängt er an sich davon zu entfernen, um im affirmativen Theile der Ermahnung sich desselben gar nicht mehr zu erinnern.

Vers 14. Das Bild ἐνδύεσθαι τ. κ. Ἰ. χριστόν, den Herrn J. Ch. anziehen, bezeichnet, wie Tholuck richtig gegen einige Vorgänger bemerkt, nicht bloße Nachahmung, sondern vielmehr eine durchgängige, das ganze Gemüth umfassende Verähnlichung, durch welche dann, wie es Gal. II, 20. heißt, Christus im Menschen lebt. — In den letzten Worten καὶ τῆς σαρκὸς — ἐπιθυμίας bedeutet σὰρξ offenbar nur den Leib, und Calovs und Koppe's Meinung, es werde darunter die verderbte Natur des Menschen überhaupt verstanden, ist als unrichtig anzunehmen; πρόνοιαν ποιεῖσθαι, für Etwas sorgen, ein bekannter Ausdruck; εἰς ἐπιθυμίας übersetzen Beza, Corn. a Lapide, Grotius, ad explendas cupiditates; aber weit richtiger wird es von Heumann, Schmidt, Rosenmüller, Flatt, so gefaßt: daß böse Begierden dadurch entzündet werden, oder daraus entstehen; denn dieses liegt in εἰς. Was den Satz selbst anlangt, so finden wir eine nachdrückliche Kürze, indem zwei Glieder in einander geschoben sind, nehmlich τῆς σ. πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε, ἀλλὰ μὴ εἰς

ἐπιθ. Bei der Zusammenziehung hat die Negation ihre rechte Stelle verloren, und ist dem Verbum vorgesetzt worden, wie auch in ächter Gräcität dieselbe nicht selten den Platz, den sie eigentlich haben sollte, mit einem andern vertauscht. Vergleiche meine Bemerkungen zu Plato's Gastmal, S. 91. Daher Luther treffend: Wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde. —

Vierzehntes Kapitel.

Mit dieſem Kapitel beginnt eine ganz neue Reihe von Ermahnungen, deren deutlich hervortretender Zweck die Beſeitigung einiger Hinderniſſe der chriſtlichen Einigkeit iſt. Daß dieſe Hinderniſſe in der römiſchen Gemeine ſchon Statt gefunden haben, der Apoſtel ihnen nicht bloß vorbeugen will, geht aus der ganzen Art, wie er die Sache behandelt, deutlich hervor; denn theils ſpricht er davon ſo, wie man von einer völlig bekannten Sache ſpricht, und nur von dem, welchen dieſelbe angeht, verſtanden werden kann, theils braucht er die Figur der Apoſtrophe an die Fehlenden ſelbſt, und den Ernſt in der Rüge, der nur aus der Kunde wirklich vorhandener Unrichtigkeiten hervorgehen konnte. Welches dieſelben ſeyen, müſſen wir aus ſeinen Worten ſelbſt zu erkennen ſuchen.

V. 1. *Τὸν δὲ ἀσθεν. τ. π. προσλαμβάνεσθε.* Der Begriff der *πίστις* wird hier ſehr verſchieden gefaßt, und daher auch *ἀσθενεῖν τῇ π.* Als Meinung ſie mit Homberg zu faſſen, und daher infirmas opiniones fovere zu überſetzen, iſt am wenigſten rathſam; ſie mit Beza und Heumann objektiv zu nehmen, als die Lehre, und daher *ἀσθ. τ. π.* in Bezug auf die chriſtliche Lehre noch ſchwach, unvollkommen ſeyn, iſt wenigſtens durchaus nicht nöthig; Schmidts Erklärung: fluctuantem, nec dum de immunitate christianâ a judaicae legis ceremoniis satis persuasum, iſt

bloß nach dem Inhalte des Kap. gebildet; nach Grotius, Semler, u. v. A. heißt es: noch nicht die Gesammtheit der christlichen Lehren begriffen haben, und πίστις ist Erkenntniß; wogegen sich keine erhebliche Einwendung machen läßt, indem das, was P. als Schwäche bezeichnen wird, allerdings auf einem Mangel an Erkenntniß ruht; nur würde er, wenn er Erkenntniß gedacht hätte, auch das ihm gar nicht ungeläufige γνῶσις davon gebraucht haben, und die Bezeichnung als πίστις giebt dem Begriffe eine andere Schattirung, welche Morus (mit dem Rosenm. und Flatt einstimmen) durch persuasio de his quae ago, quid liceat, quid non, Koppe aber durch: Ueberzeugung von dem, was das Christenthum zu glauben und zu thun fordert, weit richtiger bezeichnen. Der Begriff ist da, wo von sittlichen Dingen die Rede ist, etwas verschieden von dem dogmatischen Sinne, und wird sich uns bei eigener Betrachtung des Kapitels und verwandter Stellen anderer Briefe als die größere oder geringere Klarheit und Festigkeit der sittlichen Ueberzeugung von dem, was Recht oder Unrecht, erlaubt oder unerlaubt sey, feststellen. ἀσθενεῖν τ. π. in sittlicher Hinsicht (in anderer s. IV, 19.) ist daher ein Zustand sittlicher Unfestigkeit und Aengstlichkeit, worin Einer zwar wünscht, immer das Rechte zu thun, auch wohl eine Regel für sein Thun besitzt und für richtig anerkennt, aber es zu einer festen Ueberzeugung darüber nicht bringen kann. προσλαμβάνεσθαι. Das Aktiv kommt im N. T. gar nicht vor, das Medium in der Bedeutung: Etwas (Speisen) zu sich nehmen, Apg. XXVII, 33.; Jemand bei Seite nehmen, zu sich heranziehen, Matth. XVI, 22.; zum Theilnehmer annehmen, Apg. XVII, 5.; zu sich nehmen, in wohlwollender Absicht, z. B. um ihn zu belehren, Apg. XVIII, 26. (Aquila und Priscilla den Apollos, der nur die Taufe des Johannes kennt, um ihm genaueren Unterricht zu ertheilen.) Diese Bedeutung: Sich Jemandes annehmen, um ihm Hülfe zu leisten, in welcher Art es auch sey, findet sich auch Apg. XXVIII, 2., und ist unserer Stelle so wenig fremd, als weiter unten XV, 1. bis 7. Sie ist daher von den meisten

Auslegern angenommen worden. Cramer: zu Hülfe kommen; einſt. Morus, Koppe; Baldwin: amice suscipere, benevole invitare, et venientes molliter tractare, melius instituere, einſt. Carpzov, Schmidt, Roſenmüller, Flatt, Tholuck; Corn. a Lapide: fovete; enger Beza von bloßer Annahme zum Umgange: adjungite vobis et quidem ultro adsciscite; viel zu eng von Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft Grotius, Heumann (der zu erzählen weiß, wie die Heidenchriſten in Rom die bekehrten Juden nicht haben aufnehmen wollen), Semler. *Μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν.* Der Zuſammenhang iſt ohne Zweifel dieſer: doch ſo, daß nicht *διακρ. διαλ.* daraus entſtehen. Aber dieſe Worte ſind dunkler, und daher verſchieden genug erklärt. Vom Verbum, Akt. und Med., ſind mir im N. T. drei Bedeutungen bekannt: unterſcheiden, mit verſchiedenen Schattirungen; zweifeln; einmal ſich entzweien oder zanken, Apg. XI, 2. Demnach kann *διάκρισις* Unterſcheidung, Zweifel, Zank, bedeuten. *διαλογισμοὶ* ſind Gedanken (ſ. zu I, 21.), Zweifel (Luk. XXIV, 38. kann nur dies bedeuten), Streit oder Zank. Luk. IX, 46. giebt dieſe Bedeutung ganz ſicher für den Singular; Phil. II, 14. ſcheint der Zweck der Vers 1. begonnenen Ermahnung zur Eintracht, und die Verbindung von *γογγυσμοὶ* eben darauf zu führen; 1. Tim. II, 8. läßt die Erwähnung der *διαλ.* in einer Ermahnung zum Gebete trotz der Nachbarſchaft der *ὀργὴ* eine Ungewißheit übrig. Jetzt kommt es darauf an, ob der Genitiv objektiv oder ſubjektiv gefaßt werden ſoll. Objektiv ſind es entweder Beurtheilungen (was aus der Bedeutung Unterſcheiden fließen müßte) der Gedanken, oder Zweifel, oder Zank, über Gedanken. Wenn Beurtheilungen, ſo müſſen die Gedanken als Meinungen, und zwar als die der Schwachen, gefaßt werden; ſo Grot., Homb., Semler. Aber nicht nur iſt dieſe Bedeutung von *διαλ.* unerweisbar, ſondern die Auslaſſung des Artikels wie des Pron. *αὐτῶν* höchſt auffallend. Wenn Zweifel, ſo ſind *διαλ.* wieder Meinungen, und zwar die der Schwachen, in denen dieſe Zweifel nicht erweckt werden

ſollen. So Cramer, Erneſti, Morus, Böhme, Flatt, Die Gegengründe dieſelben. Eben ſo, wenn man διακρ. als Streit faſſen will, wie Heumann, Carpzov, u. A. Daher die objektive Faſſung kaum die richtige. Wir verſuchen die ſubjektive. Hier fällt die Bedeutung: Beurtheilung, ganz hinweg, indem ſie nur einen obj. Gen. duldet. Alſo entweder Zweifel, oder Streit. Setzen wir Zweifel, ſo kann διαλ. dies nicht bedeuten, ſondern nur entweder Gedanken oder Streit. Wenn Gedanken, ſo wäre der Sinn: doch ſo, daß nicht Zweifel der Gedanken daraus entſtehen, d. h. daß die Gemüther dadurch nicht in Zweifel verſetzt werden, natürlich nicht die der Starken, von denen es Chr. Schmidt (ohne Euch aus Vorurtheil ein Bedenken daraus zu machen) und Koppe verſtanden haben — dann wären ſie ja nicht mehr die Starken —, ſondern die der Schwachen; alſo, daß ſie nicht in ihren Ueberzeugungen irre werden. Dahin zielt Beza's: ut variis et perplexis disputationibus discedat incertior quam venerit, aut perturbata conscientia resiliat, mit dem Balduin einſtimmt; auch Luther, Tholuck, u. A. haben die Sache ſo gefaßt. Vielleicht iſt es auch ſo richtig; doch ſcheint mir noch entgegen zu ſtehen, einmal, daß Erregung von Zweifeln da nicht recht zu paſſen ſcheint, wo ἀσθένεια τῆς πίστεως ſchon vorhanden iſt, und dann, daß der Zweck der Ermahnung mehr auf Erhaltung der Einigkeit gerichtet iſt. Daher könnte man διάκρισις vielleicht paſſender als Entzweiung nehmen, wo man dann διαλογισμοὺς entweder nur als die ſich entzweienden Gedanken, oder wegen des Nebenbegriffes, der oben I, 21. angezeigt wurde, als ſtolze Gedanken, durch welche die Entzweiung hervorgebracht wurde, faſſen könnte. Dann iſt der Sinn: Desjenigen, der in ſeiner ſittlichen Ueberzeugung ſchwach iſt, nehmt Euch an, ihn zu belehren; doch ſo, daß nicht aus ſtolzen Gedanken eine Entzweiung und Parteiweſen entſtehe. Auf welchem Wege, werden wir Vers 3. erfahren.

V. 2. Ὃς μὲν — φαγεῖν. Ueber ὃς μὲν für ὁ μὲν ſ. Matth. gr. Gramm. §. 289. 7. Im zweiten Gliede ſollte

ὃς δὲ folgen; es tritt aber hier die Schwierigkeit ein, daß ἀσθενεῖ nicht, wie πιστεύει als Tempus fin. mit folg. Inf. ſtehen kann, und daher die minder gefällige Struktur ὃς δὲ ἀσθενῶν λ. ἐσθίει eintreten ſollte, an deren Stelle die fließendere ὁ δὲ ἀσθενῶν ἐσθίει getreten iſt. πιστεύει φαγεῖν, d. h. πίστιν ἔχει ἱκανὴν ὥστε φαγεῖν, er iſt in ſeiner πίστις (ſ. Vers 1.) ſtark genug, um Alles zu eſſen; er hat es mit ſeinen Ueberzeugungen ſo weit gebracht, daß er ſich kein Gewiſſen daraus macht, Alles, was es auch ſey, zu eſſen. Dies mochte nun vornehmlich der Fall bei Heidenchriſten ſeyn, die bisher kein Speiſegeſetz gekannt, und daher in dieſer Hinſicht kein Vorurtheil abzulegen hatten. ὁ δὲ — λάχανα ἐσθίει. λάχ., Kraut, Speiſen aus dem Pflanzenreiche, offenbar dem Fleiſche entgegengeſetzt. Hier iſt die Frage unausweichlich, wen hier der Apoſtel meine, und was eigentlich der Grund dieſer Enthaltung ſey. Ambroſ. (erant tum aliqui, qui putabant, omni carne abstinendum esse christiano), und einige Andere denken an Asketen, denen überhaupt der Genuß des Fleiſches unerlaubt geſchienen habe; doch ohne viel Wahrſcheinlichkeit, oder genügenden Grund im Verfolg des Kapitels. Koppe, Semler, denken an Eſſener, denen Fleiſch eſſen und Wein trinken (Vers 21.) verboten geweſen, ſind aber von Cramer, Flatt, und A. ſchon widerlegt worden. Die Meiſten faſſen Judenchriſten ins Auge; da aber dem Juden ſein Geſetz des Fleiſcheſſen nicht verbot, ſo hat man verſchiedene Wege verſucht, die Schwierigkeit zu löſen. So ſagt Chryſoſt., es habe Judenchriſten gegeben, welche, um nicht durch Enthaltung von Schweinefleiſch ſich als Juden zu verrathen, lieber gar kein Fleiſch gegeſſen; ob mit hiſtor. Grunde, ſteht dahin; Auguſtin ſucht den Grund dieſes Faſtens in der Furcht, Opferfleiſch zu genießen, deſſen jedoch weder deutliche noch undeutliche Erwähnung irgendwo geſchieht, während 1. Kor. VIII. der Gegenſtand beſtimmt ausgeſprochen wird. Eraſmus, Heumann, u. A. bringen beides in Verbindung. Wir werden geſtehen müſſen, daß wir etwas Beſtimmtes gar nicht wiſſen, daß aber, da ſich keine Spur

findet, daß man in Rom über den Genuß des von den Götzenopfern übriggebliebenen Fleisches gestritten habe, doch immer das Gerathenste bleibt, anzunehmen, es habe sich für die Gemüther gewesener Juden eine Bedenklichkeit gefunden, wenn auch nicht überhaupt, doch bei gemeinsamen Mahlzeiten (an die auch Ammon und Tholuck gedacht), Fleischspeisen zu genießen, wenn wir auch nicht genau wissen, worin dieselbe bestanden habe. — Welches von beiden nun geschehen solle, Essen oder Nichtessen, sagt P. weislich nicht, um nicht eben dadurch des Zwistes mehr statt weniger zu machen. Was er meint, kann Jeder erkennen; schon daraus, daß er den Nichtessenden als schwach bezeichnet, nicht minder aus manchem Worte im Verfolg. Gab er nun eine bestimmte Erklärung ab, so kränkte er die Schwachen, die an ihm irre wurden, ohne deshalb in ihrem Denken oder Thun eine Aenderung zu machen, und gab der Lieblosigkeit der vermeinten Starken überflüssige Nahrung; kurz er förderte die Spaltungen, die er aufheben wollte, und schadete der Sache Christi. Dagegen, gab er keine Erklärung ab, sondern ließ die Gewissen frei, sorgte aber dafür, daß die Sache als unwesentlich erkannt, und bei Essen und Nichtessen das Wesentliche festgehalten wurde, so durfte er für die Gegenwart wechselseitige Duldung in der Liebe, für die Zukunft aber allmähliges Ueberhandnehmen der freiern Ansicht hoffen, ohne irgend einen Nachtheil für die gute Sache. Diesen Weg als den richtigen zu erkennen, mußte ihm um so leichter werden, als es an Wahrnehmungen nicht fehlen mochte, wie der, welcher sich mit seiner Freiheit brüstete, im Unwesentlichen eben so tief befangen war, als nur immer der für schwach Geltende seyn mochte. Wieviel aber aus diesem Kapitel für das prakt. Leben in allen Zeiten und Verhältnissen zu lernen sey, davon muß die Auseinandersetzung andern Schriften oder eigener Beobachtung aufbehalten bleiben.

V. 3. Ὁ ἰσθίων ist der oben als stärker Bezeichnete; ἐξουθενεῖν, verachten, verwerfen, in der LXX für נבז, 1. Sam. II, 30., für דחה ebd. VIII, 7., im N. T. nicht selten. Auf Seiten der Essenden also, als der Festern, Hellersehenden,

befürchtet er Geringschätzung der kurzsichtigen, schwächeren Gemüther, weil bei ihnen das Gefühl der Ueberlegenheit leicht in Hochmuth und Selbstüberschätzung ausarten konnte. κρίνειν, beurtheilen, verurtheilen, nehmlich als leichtsinnig, als einen Uebertreter göttlicher Gebote, und dgl.; der gewöhnliche Fehler derer, welche in Dingen dieser Art eine größere Aengstlichkeit bewahren, und von Andern gerade eben hierin die gleiche Gewissenhaftigkeit fordern. Als Grund, warum solch Richten nicht Statt finden dürfe, wird hinzugefügt: ὁ θεὸς — προσελάβετο. Das Verbum scheint hier die Bedeutung des Annehmens, Aufnehmens zu haben, welches dann von Gott gesagt, den Sinn geben würde: Gott hat ihn würdig geachtet, ihn in seinen Dienst und seine Gemeinschaft anzunehmen, so darf der Mensch sich nicht anmaßen, ihn verurtheilen, und als unwerth seiner Achtung behandeln zu wollen. Denn daß hier nur der Schwächere, welcher κρίνει, nicht aber der Stärkere, eine Belehrung erhalte, liegt am Tage.

V. 4. Daß hier noch der Schwächere, ὁ μὴ ἐσθίων, angeredet werde, geht theils aus der unmittelbaren Anknüpfung an das Vorige ohne eine Partikel, wie οὐ, theils aus dem Verbum κρίνειν hervor, welches V. 3. diesem verboten wurde. σὺ τίς εἶ; soll, wie IX, 20. auf die gänzlich fehlende Berechtigung hinführen. Ueber ἀλλότριον οἰκέτην mag ein Höherer wohl richten dürfen, nicht aber der Niedrigere; wie also sollte der Mensch es dürfen, wenn die Rede von einem οἰκέτης Gottes ist, d. h. einem Solchen, den Gott in sein Haus und seinen Dienst aufgenommen hat. Was er thut und läßt, geht nur den an, dem er angehört. Der ganze Satz giebt uns daher einen Gesichtspunkt, aus welchem alles Richten dieser Art beurtheilt werden soll; es ist πολυπραγμοσύνη, unbefugtes Bekümmern um fremde Angelegenheiten. Dies wird in den nächsten Worten noch etwas weiter ausgeführt. Στήκει ist eine aus dem Gebrauch von ἕστηκα als Präsens: ich stehe, hervorgegangene und im N. T. nicht seltene neue Verbalform. Die Tropen, Stehen und Fallen, können auf zweierlei Art gedeutet werden, von sittlichen Zuständen oder von Folgen des Handelns.

Im ersten Falle ist es: in einem sittlich guten, Gott gefälligen Zustande verbleiben, und aus demselben herabsinken; so Schmidt: στήκειν. virum bonum manere, constanter in pietate christiana perseverare; also πίπτειν pietate excidere. Minder passend auch in diesem Falle vom recht oder unrecht Handeln selbst, wie Semler (sacit, quod aut probatur aut non probatur domino), Morus (recte agere aut perperam), Rosenmüller, Flatt, da die Verba auf Zustände oder Veränderungen, nicht aber auf Thätigkeit hindeuten. Im zweiten Falle: erhalten werden oder verderben, bei Gott in Gnaden bleiben, oder derselben verlustig gehn. So a Lapide (apud dominum suum caussa cadet et condemnabitur, vel stabit, i. e. absolvetur), Grot., Cler., Wolf, Heum., Böhme, Koppe, Storr, Tholuck. Dies ist vorzuziehen, theils wiefern in dem κρίνειν die Meinung liegt, daß ein solcher Mensch nothwendig Gottes Zorn auf sich laden müsse, theils auch wegen σταθήσεται. Den Dativ τῷ κυρίῳ hat Storr mit Unrecht für ὑπὸ τοῦ κυρίου genommen, wozu weder von Seiten des Sinnes Nöthigung, noch von Seiten der Sprache Berechtigung vorhanden ist. Es ist ein Dat. commodi, dessen Sinn: Es betrifft den Herrn, es ist sein Nutzen oder Schaden, ob der Mensch stehn bleibt oder fällt; also auch seine Sorge, ihn zu erhalten, und nicht die des Nächsten. τῷ ἰδίῳ κ. für τῷ ἑαυτοῦ κ.; s. zu VIII, 32. — Hier ist es nun immer noch unentschieden, ob Stehen oder Fallen wirklich eintreten werde; nur der Vorwitz, dem göttlichen Urtheil vorzugreifen, ist zurückgewiesen. Jetzt geht P. einen Schritt weiter, und um dem lieblosen Richter selbst die schadenfrohe Hoffnung abzuschneiden, sagt er rund heraus, doch ohne gerade ein Dogma damit aussprechen zu wollen, was Jener erwarte, werde nicht erfolgen, sondern das Gegentheil. σταθήσεται δέ. Er wird aber stehen bleiben. Ob hier der Ap. das Fut. Pass. nur darum braucht, weil er ein anderes nicht hat, welches die Bed. „stehen" habe, oder um dadurch anzudeuten, wie dies Stehenbleiben nicht sein eignes Werk sey, sondern Gottes, mag ich nicht entscheiden. Auch thut es zur

Sache nichts, da uns doch die Worte δυνατὸς — αὐτὸν immer Gott als Urheber davon kennen lehren.

V. 5. Die Unterscheidung der Tage, deren hier Erwähnung geschieht, kommt nach V. 6. in der ganzen Abhandlung nicht wieder vor. Billig hat man daher gefragt, was sie hier zu bedeuten habe. Die gewöhnliche Meinung ist, P. bringe hier einen zweiten Punkt zur Sprache, in Bezug auf welchen zwischen Juden- und Heiden-Christen Streitigkeiten obgewaltet haben, indem die Juden fortgefahren, die durchs Gesetz bestimmten heiligen Tage zu beobachten, die Heiden aber, die mit dem Glauben an die Götter auch der Feste des Heidenthums sich entschlagen, gar keine eigentlichen Festtage mehr gehabt. Dies Faktum selbst ist auch sehr wahrscheinlich; aber Eines Theils ist auffallend, daß der Ap. gar nichts erwähnt, was eine Spaltung hierüber andeutete, andern Theils wird mit der Annahme dirser Thatsache noch nicht erklärt, warum sie im Folgenden nicht weiter berührt wird. Daher haben Andre sie mit der Streitigkeit über das Fleischessen in Verbindung zu bringen gesucht, und gemeint, es sey hier vom Fasten an gewissen Tagen die Rede. So Chrys., Theod., in neuerer Zeit Koppe. Aber die Worte deuten doch zu wenig darauf hin. Mir scheint es wahrscheinlicher, P. erwähne diese Verschiedenheit mit Bewußtseyn nur beiläufig, nehmlich als ein Beispiel an einem andern Gegenstande, wo ebenfalls Meinungsverschiedenheit Statt finde, ohne Unterschied im Wesen des christlichen Lebens, um dadurch seine Behauptungen in Bezug auf den eigentlichen Streitpunkt, nehmlich das Fleischessen, zu verstärken. Daher kehrt er dann sogleich wieder zu diesem zurück. Die Constr. ὃς μέν —, ὃς δέ, ist hier vollständig. κρίνειν ἡμ. π. ἡμέραν, was V. 6. φρονεῖν τὴν ἡμέραν heißt, bedeutet: Einen Tag dem andern vorziehn, κρίνειν hat also hier die Bedeutung des billigenden Urtheils, wie auch das zweite Glied, πᾶσαν ἡμ. κρίνειν, alle Tage für gut oder heilig ansehn, lehrt; παρὰ aber dient, wie bekanntlich auch in ächter Gräcität, zur Vergleichung (s. zu I, 25.). Auch hier entscheidet P. nicht, welcher von beiden Theilen Recht habe, sondern

zeigt Statt dessen, worauf es ankomme, um bei dem Einen wie beim Andern richtig zu handeln, indem er sagt: ἕκαστος — πληροφορείσθω. Ueber d. Verbum s. zu IV, 21. Der Wortsinn: ein Jeder sey in seinem Gemüthe überzeugt, enthält den Gedanken: Jeder handle nach bester Ueberzeugung, nicht nach unbestimmten Gefühlen, auch nicht mit Widerspruch seines Innern, sondern so, daß er für seine Person gewiß sey, er thue das Rechte.

V. 6. Die Ausdrücke φρονεῖν und μὴ φρονεῖν τὴν ἡμέραν *) erklären sich aus V. 5. Gal. IV, 10. steht dafür παρατηρεῖσθαι. Das οὐ φρονεῖ im zweiten Gliede ist so in Einen Begriff zu fassen, daß der Sinn dieser wird: Wer keine Tage beachtet, der thut eben dies Nichtbeachten κυρίῳ, wie der Andere sein Beobachten. Die Dative κυρίῳ können hier nicht wie V. 4. verstanden werden, daß der Sinn wäre, es sey des Herrn, und nicht eines Menschen, Nutzen oder Schaden, gehe nur Jenen an, ob Einer dies oder jenes thue, wie besonders auch die Beisätze εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ in der zweiten Hälfte darthun. Es muß daher der Sinn seyn, was der Eine, und was der Andre thue, Tage beachten oder nicht beachten, essen oder nicht essen, das thue er in dem Glauben, daß der Herr, hier offenbar Christus, es so wolle, oder dadurch geehrt werde, daß er ihm einen Dienst daran thue; bei Beiden also sey die Gesinnung die nehmliche, und auf diese nur komme es an. Der Ap. stellt sich hier mit Absicht auf den idealen Standpunkt, und nimmt die Gesinnung Beider so an, wie sie seyn soll; denn hierdurch allein wird es ihm möglich, Beide einander gleichzustellen, und über das äußre Werk sich alles Urtheils zu enthalten. Was er nun in der zweiten Hälfte über Essen und Nichtessen sagt, ist aus V. 2. zu erklären, und Anwendung des Beispiels. Es würde deutlicher seyn, wenn er

*) Die Auslassung des Satzes καὶ ὁ μὴ — οὐ φρονεῖ in einigen Auktt. ist wohl nur aus einer Verirrung der Augen, wenn auch in sehr früher Zeit, hervorgegangen; die Lart. καὶ aber vor ὁ ἐσθίων mit starker Auktorität richtig aufgenommen werden.

οὕτως oder ὡσαύτως hinzugefügt hätte; doch auch καὶ allein als Zeichen der Gleichheit und Uebereinstimmung, kann dazu genügen. Die Sätze εὐχαριστεῖ γὰρ τ. θ. und καὶ εὐχ. τ. θ. sollen dazu dienen, die Sätze κυρίῳ ἐσθίει und οὐκ ἐσθίει für den, welcher eben hieran zweifeln wollte, zu begründen. Das εὐχαριστεῖν kann ganz allgemein von der dankbaren, auf Gott gerichteten Gesinnung, vielleicht aber auch von der Aeußerung derselben durch das übliche Tischgebet, verstanden werden. Immer bleibt der Sinn: der Eine, wenn er sein Fleisch ißt, wendet sich betend und dankend zu Gott, und der Andre, wenn er seine Kräuter genießt, richtet sein Gemüth eben dahin; Beide also thun dasselbe bei verschiedenem äußern Werk.

V. 7. 8. Bei der Erklärung dieser Verse kommt Alles darauf an, wie ζῆν ἑαυτῷ und τῷ κυρίῳ genommen werde. Zweierlei ist möglich, entweder ζῆν bezeichnet die Richtung und Thätigkeit des Willens und Wirkens, oder den bloßen Zustand des Lebens oder irdischen Daseyns. Wenn jenes, so bedeutet ζῆν ἑαυτῷ, sich selbst leben, d. h. so daß man sich selbst zum Zwecke seines Strebens macht, und ζῆν τῷ κυρίῳ, dem Herrn, für den Herrn, leben, wie VI, 10., mit seinem Dichten und Trachten auf den Herrn gerichtet seyn, ihm dienen, und seine Zwecke verfolgen; und wenn dann P. sagt, wir alle thun dies, so bezeichnet er wieder als geschehend, was geschehen soll, d. h. er faßt das Leben des Christen ideal. Für diese Deutung, die sich bei Beza, a Lapide, Tholuck, und A., findet, spricht sowohl der griechische Sprachgebrauch, als auch die Anschließung an V. 6. durch γάρ. Entgegen aber steht erstlich ἀποθνήσκειν; denn was soll heißen ἑαυτῷ ἀποθνήσκειν, oder τῷ κυρίῳ ἀποθν.? Das Sterben ist nichts freiwilliges, oder worin eine Willensrichtung sich offenbaren könnte; an ein Erdulden gewaltsamen Todes für die Sache Christi kann auch nicht gedacht werden, und Beziehungen auf das Leben nach dem Tode liegen gar nicht im Verbum. Daher sind auch die Deutungsversuche der Erklärer, welche diese Ansicht hegen, sehr gezwungen ausgefallen. Zweitens die Worte

τοῦ κυρίου ἐσμέν V. 8., welche durchaus nicht eine eigne freie Thätigkeit im Gehorsam Christi, sondern eine Unterworfenheit unter ihn, also einen Zustand bezeichnen. Drittens der ganze neunte Vers, welcher eben dahin führt. Demnach scheint es doch rathsamer, diese Deutung fahren zu lassen, und eine andere zu suchen, wodurch freilich V. 7 ff. nur noch beiläufige Bemerkungen enthält, und γὰρ nehmlich bedeuten muß. Daß Paulus öfter einen Gedanken, der durch einen andern angeregt worden ist, weiter ausführt, obwohl er eigentlich nicht zum Faden des Vortrages gehört, haben wir schon mehrmals bemerken müssen. Bezeichnet nun aber ζῆν nur den Zustand des Lebens, wie ἀποθνήσκειν bloß das Begegniß des Todes, so wird der Sinn des 7. Verses dieser seyn: Keiner von uns ist weder im Leben noch im Tode sein eigner Herr, so daß er — eine Folgerung, die allerdings mit darin liegt, aber nicht ausgesprochen ist — über sich nach Willkür gebieten, und bloß seinen Zweck verfolgen dürfte. So auch V. 8. enthält im ersten Theile bis τῷ κ. ἀποθνήσκομεν nichts anders, als was der zweite Th. ausspricht, nehmlich, lebend oder sterbend, d. h. durch unser gesammtes Seyn, gehören wir dem Herrn, sind ihm unterworfen, oder sein Eigenthum; was als Grund von V. 4. betrachtet werden kann, wie P. gethan hat. Aehnlich Heumann, Koppe, Flatt.

V. 9. Erweisung des letzten Satzes, daß wir in Leben und Sterben Christo angehören. Gegen die vulg. Lesart καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησε steht eine Menge von Autoritäten. Zuerst fehlt καὶ ἀπέθανε in mehrern Hdschr., einigen Verss. und Vätern (auch in C. Zitt., doch steht hier καὶ χριστός.), ist daher wenigstens unsicher; ferner καὶ ἀνέστη zwar nur in wenig Hdschr., aber dafür in den meisten Verss. und bei vielen Vätern, wird übrigens auch durch seine Stellung verdächtig, so wie es auffallen kann, daß P. hier gegen die Symmetrie drei Verba gebraucht haben sollte. Daher stimmen gegenwärtig wohl Alle in Verdammung dieser zwei Worte überein. Endlich findet sich das dritte Verbum in den meisten Hdschr. als Simplex, ἔζησε, was als schwerere Lesart

wohl mit Recht vorgezogen worden ist. Dann muß ἔζησε für ἀνέζησε genommen werden; er ist gestorben und wieder lebendig geworden; denn die Emphase, die Tholuck findet, nach welcher es den Zustand seiner Verherrlichung andeuten soll, ist nicht einmal erforderlich. Paulus will nur soviel sagen, um über die Todten sowohl als die Lebenden Herr seyn zu können, habe Christus auch den Tod selbst schmecken, ein Bürger des Reiches werden müssen, über das zu herrschen er bestimmt gewesen. Diese Herrschaft übrigens ist nicht sowohl von der zu verstehen, welche ihm gläubige Gemüther aus freiem Triebe zugestehn, und welche bloß sittlich ist, als vielmehr von der, deren P. auch sonst gedenkt, nehmlich von einer ihm von Gott verliehenen Oberherrlichkeit, vermöge deren alles Erschaffene ihm unterworfen ist, gleichviel ob es wolle oder nicht.

V. 10 — 12. σὺ δὲ bildet hier den Uebergang von dem, was zuletzt vorgetragen wurde und allgemeine Sätze enthielt, zum speciellen Falle; die angeredete Person ist, wie auch aus κρίνειν hervorgeht, wieder der Schwächere, Richtessende, sein Bruder also der, welcher sich mit freierm Sinne über Gewissensscrupel dieser Art wegsetzt. Daß auch die Bezeichnung ἀδελφός nicht unabsichtlich sey, ist leicht zu begreifen. Sie weist einerseits auf die Pflicht hin, jenen, auch wenn er fehlen sollte, doch als Bruder zu betrachten, und das Verbrecherische eines Verdammungsurtheils über den, der Bruder ist; andrerseits auf die Gleichheit beider, welche so wenig dem Einen ein Gericht über den Andern, als Geringschätzung desselben gestatten mag. Das zweite Glied übrigens ist nur beiläufig hinzugefügt, denn eigentlich hat es der Ap. hier bloß mit dem Richtessenden zu thun, und wendet sich erst V. 13. ausschließlich zum Essenden. In den Fragen: warum richtest du κ.? liegt der Gedanke, daß es nicht geschehen dürfe, und von diesem folgt der Grund in den Worten πάντες γὰρ — χριστοῦ. Die Lesart θεοῦ ist von außenher nicht eben schlecht unterstützt; in Hinsicht auf innern Werth ist sie besser, denn V. 11. 12. reden von Gottes, nicht Christi, Richteranseh und Gericht. Doch konnte auch eben dies diese Lesart erzeugen. Paulus

eigne Ansicht erlaubt alle beide, s. zu II, 16. Daher ist die Entscheidung schwer. παραστησόμεθα kann passiv und medial gefaßt werden. Wenn passiv, so steht diese Form nach einem sehr frequenten Gebrauch bei den verbis puris für die eig. Passivform σταθήσομαι, und es heißt dann: wir werden hingestellt werden vor das βῆμα. Wenn medial, so muß unsre Sprache noch das Müssen mit ausdrücken: Wir werden alle erscheinen müssen. Für diese Bed. scheint Apg. XXVII, 24. καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι zu entscheiden. Den Dativ hat auch das Akt. bei gleicher Bedeutung Apg. XXIII, 33. — βῆμα, das tribunal, der Richtstuhl Matth. XXVII, 19. Christi 2. Kor. V, 10. Sind wir nun alle dem Urtheilsspruche Christi unterworfen, so haben wir nicht nur kein Recht über den zu richten, der seinem Richter nicht entgehen wird, sondern handeln auch unweise, wenn wir, selbst noch dem Gerichte nicht entgangen, uns zu Richtern Anderer aufwerfen wollen. — V. 11. enthält eine Schriftstelle, unser Erscheinen vor Gottes oder Christi Richtstuhl zu erweisen, was sie freilich nicht vermag, da sie von einem Gerichte gar nicht handelt. Sie steht Jes. XLV, 23., etwas vollständiger, und ist aus dem Gedächtniß citirt. Daher ist gleich zu Anfange, wo die LXX das Hebr. בִּי נִשְׁבַּעְתִּי richtig κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω übersetzt hat, die aus andern Stellen dem Ap. bekannte Schwurformel ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, herein gekommen, und πᾶσα γλ. hat eine andre Stelle erhalten. Für ἐξομολ. τῷ θεῷ hat ed. Rom. ὀμεῖται τὸν θεόν, richtiger nach dem Hebr.; aber cod. Al. stimmt mit P. überein. Das Knie beugen ist Ausdruck der Verehrung, Anbetung, und mußte allerdings Statt finden, wenn im Orient der Angeklagte vor dem Throne seines Richters erschien; doch auch in jedem andern Falle der Unterthan vor seinem Herrscher. ἐξομολογεῖσθαι hat zwei Bedeutungen; die eine loben, preisen, Tob. XII, 6. 2. Makk. VIII, 27. Matth. XI, 25. Röm. XV, 9., die andre, bekennen, nehmlich Sünde, mit Akk. τὰς ἁμαρτίας, Matth. III, 6. Mark. I, 5. Jak. V, 16. und einige Mal in der Apgesch. Betrachtet man daher die Stelle an sich selbst, so wird man

das Verbum wohl nur in der ersten von beiden nehmen mögen; der Zweck aber, für welchen P. die ganze Stelle anführt, macht es wahrscheinlich, daß ihm die Vorstellung eines abzulegenden Bekenntnisses vorgeschwebt habe, durch welche allein es möglich wird, daß die Stelle das wenigstens zu besagen scheine, was sie besagen soll. Der 12. Vers giebt als Folgerung hieraus die eigne Verantwortlichkeit eines Jeden, offenbar für den Zweck, die Unfähigkeit, Andere zu richten, daraus folgern zu lassen. Es liegt demnach ein besonderer Nachdruck auf ἑαυτοῦ. — λόγον δώσει, wird Rechenschaft ablegen müssen, oder abzulegen haben, wie unsre Sprache sich vollständiger ausdrückt als die Griechische.

Von V. 13. stellt sich der Anfang als bloße Folgerung aus dem Vorhergehenden dar, bildet aber doch schon den Uebergang zum Folgenden. Indem nehmlich P. die erste Person κρίνωμεν gebraucht, macht er das κρίνειν so allgemein, daß er im nächsten Satze, obwohl er dort nur zu dem Stärkern zu sprechen anfängt, doch einer besondern Anzeige davon durch ὑμεῖς δὲ oder dgl. nicht mehr bedarf, sondern ganz allgemein mit κρίνατε fortfahren kann. Das Adv. μηκέτι dient uns zu neuem Beweise, daß P. hier nicht vor möglichem Fehler warne, sondern wirklich vorhandenen rüge. — Τοῦτο κρίνατε. Es liegt am Tage, daß das Verbum hier nur deßhalb gewählt worden ist, um durch Beibehaltung des Verbums aus dem vorigen Gliede den Gegensatz hervorzuheben; von den meisten Auslegern wird es nun hier durch: sich vornehmen, beschließen, erklärt, und 1. Kor. II, 2. (unpassend.) VII, 37. 1. Kor. II, 1. Apg. XVI, 15. (unpassend), XX, 16. als Belege angeführt. Daneben würde Flatts Erklärung, für Recht halten, billigen (s. V. 5.), auch geduldet werden können; aber die von Schmidt: potius hoc damnetis s. quam maxime vituperetis, si etc. kann ohne Austilgung des μὴ vor τιθέναι gar nicht gelten. πρόσκομμα und σκάνδαλον s. IX, 33. Worin dasselbe bestehe, geht aus dem Verfolg hervor, nehmlich darin, daß der Schwache, wenn er den Stärkeren nach seiner bessern Einsicht han-

dein sieht, ohne sie für besser erkennen, oder gar sich selbst aneignen zu können, in seinem Gewissen deßhalb angefochten, in seinem Glauben irre und schwankend wird. Ueber das, was der Apostel in dieser Hinsicht sagt, hat sich der Exeget nicht weiter zu erklären; er muß hoffen, daß die Leser des Briefes selbst empfinden werden, wie vortrefflich jedes Wort hier ist, und wie er eine Zartheit zeigt in Behandlung der Gewissen, an welcher die gesammte Christenheit beständig zu lernen haben, und doch nie auslernen wird.

V. 14. fängt damit an, daß er den Starken alles, was sie nur fordern mögen, zugesteht, und nicht nur zugesteht, sondern auch als seine eigne feste Ueberzeugung selbst ausspricht, es finde kein Unterschied erlaubter und verbotener Speisen mehr Statt, um darnach zu zeigen, wie es doch besser sey, diese Ueberzeugung nicht zu folgen, als sie zum Schaden Anderer in Ausübung zu setzen. *Οἶδα καὶ πέπεισμαι*, starke Versicherung: ich weiß nicht nur, sondern ich bin auch fest überzeugt. *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*. Dies erklärt Chrysost.: *τοῦτ' ἔστιν ἐκεῖθεν μαθών, παρ' αὐτοῦ πληροφορηθείς*. Von ihm, von seinem Geiste belehrt, die Meisten. Ich glaube der Ausdruck ist etwas unbestimmt zu halten, und nicht auf allzu scharfen Begriff zu bringen. In jedem Falle ist das darin enthalten, daß zwischen seinem Wissen und seiner Verbindung mit Christus ein Caussalverhältniß Statt finde. Christus und seine Kenntniß von ihm und seine Verbindung mit ihm ist Ursache, daß er dies weiß; es ist dies eine christliche Wahrheit, erst durch Christum klar geworden, und durch die Verbindung mit ihm im Gemüthe lebendig erschienen; kurz, diese Ueberzeugung ist durch ihn vermittelt. *κοινόν*, die levitisch-religiöse Unreinheit, hebr. נָגַע, bezeichnend, Apg. X, 14. 28. Hebr. X, 29. al. *δι' αὐτοῦ*. Sonst *ἑαυτοῦ*. Da aber Theodoret u. A. es für *αὐτοῦ* genommen und auf Christum bezogen haben, so scheint die jetzt aufgenommene, auch der Auktorität nicht entbehrende Lesart als die richtige gelten zu müssen. Chrys.: *φύσει*, durch sich selbst, durch seine Natur. *εἰ μή*, da noch ein zweiter Hauptsatz *ἐκείνῳ κοινόν*, nachfolgt, ist unpassend

gebraucht, und ſollte ἀλλὰ ſtehn. Doch ſcheint P. dieſe Formel faſt wie ἀλλὰ zu brauchen; vgl. 1. Kor. VII, 17. Gal. I, 7. — Indem nun P. ſagt, die Unreinheit beruhe bloß auf der Vorſtellung, und finde ohne ſie gar nicht Statt, zeigt er ſich in der Anſicht völlig übereinſtimmend mit der freien Partei in der römiſchen Gemeine; der Unterſchied lag in der Anwendung aufs Leben in Gemeinſchaft mit Befangenern.

V. 15. εἰ δὲ — λυπεῖται. Was oben auf Seiten des Handelnden πρόσκομμα und σκάνδαλον τιθέναι genannt wurde, und daher als Erfolg auf Seiten des ſchwachen Betrachters προσκόπτειν und σκανδαλίζεσθαι genannt werden konnte, wie es auch V. 21. wirklich geſchieht, das nennt P. hier λυπεῖσθαι. Daher die zuerſt von Elsner vorgetragene, von Koppe und Flatt angenommene Erklärung von λυπεῖσθαι als Schaden erleiden, einigen Schein für ſich hat. Es iſt keine Frage, daß λυπεῖν auch ſchaden bedeute, aber doch iſt an unſrer Stelle keine Nöthigung, es ſo zu faſſen. Denn nicht nur iſt keine Frage, daß mit jenen Stimmungen oder Verſtimmungen eine Betrübniß oder ein Schmerz für den Andern verbunden iſt, ſondern P. hatte wohl überdies einen oratoriſchen Grund, gerade dieſe hervorzuheben, und anſtatt des eigentlichen Erfolgs zu nennen, weil nehmlich eben hieraus das Liebloſe der Handlung hervorleuchtet; denn die Liebe thut dem Nächſten nichts Böſes (XIII, 10.), betrübt und kränket nicht. Wer alſo ſeine Freiheit ſo hartnäckig behauptet, daß er um einer Speiſe willen dem Nächſten eine Betrübniß verurſacht — hier kommt es nicht darauf an, woher dieſe fließt, auch nicht, welcher Art ſie iſt, ja nicht einmal, ob ſie verſtändig oder thöricht iſt —: der iſt ein Egoiſt, der ſelbſt das Kleinſte nicht aufgeben mag um des Andern willen, Egoismus aber iſt das Widerſpiel der Liebe. Nun wird zwar der ſo Handelnde immer behaupten, daß es nicht um der Speiſe willen geſchehe, ſondern um ſich in ſeiner Freiheit nicht ſtören zu laſſen; allein erſtlich iſt der Gegenſtand, auf welchen ſein Handeln ſich bezieht, immer nur eine Speiſe, alſo etwas Entbehrliches und Unweſentliches, und nur für ein ſehr hohes Intereſſe kann der

Fall eintreten, daß die Kränkung des Andern für Nichts gerechnet werde, um die Freiheit der Ansicht zu behaupten; und sodann mußte P. gewiß, wie so oft sich unter dem Ehrenkleide der zu behauptenden Ueberzeugung bloß die Widrigkeit des Egoismus verbirgt, Etwas aufgeben zu sollen, das ihm Freude macht. Hierdurch rechtfertigt sich vollkommen, daß er διὰ βρῶμα sagt. κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν, der Liebe gemäß wandeln, d. h. so, wie die Liebe, die doch vorhanden seyn, und die Regeln des Handelns geben soll, es fordern würde. — Bedeutend stärker noch ist die zweite Erinnerung, und gewinnt noch größern Nachdruck dadurch, daß sie ohne ein Verbindungswort ganz abgebrochen dasteht. μὴ ἀπόλλυε. Die Elsnersche Erklärung durch ein bloßes cruciare ist zu schwach. Bekanntlich ist ἀπόλλυσθαι im N. T. der Gegensatz von σώζεσθαι, also Verlust des Heils, geistiges, und damit wohl auch verbunden gedachtes physisches Verderben; also das Aktiv, seines Heils verlustig machen, ins Verderben stürzen. Dies konnte nun im vorliegenden Falle entweder dadurch geschehen, daß der Schwächere, empört über die vermeinte Gottlosigkeit des Heidenchristen, ganz vom Evangelium abfiel, und zum Judenthum zurückkehrte, und insofern also des Heils verlustig ging, wie Theoph., Grot., Semler, und A. die Sache gefaßt haben, doch mit geringer Wahrscheinlichkeit aus dem Zusammenhange; oder dadurch, daß er, um sich der Verachtung Jener zu entziehn, mit Widerspruch seines Gewissens nachgab, und aß, was er für verboten hielt; was denn die Ursache werden mußte, daß er von Gott verurtheilt wurde. So die Meisten, mit Recht auf 1. Kor. VIII, 11. hinweisend. In dem einen wie im andern Falle nennt P. nicht die unmittelbare, sondern die entfernte schreckliche Folge der lieblosen Handelsweise, die aber freilich der mit zu verantworten hat, der sich ihr hingiebt, um durch den Hinblick auf diese das Sündliche derselben recht fühlbar zu machen. Für βρῶμα hätte er auch βρῶσις, das Essen, setzen können. Noch eindringender macht er die Warnung dadurch, daß er den Begriff τὸν ἀδελφόν σου mit dem eines Menschen vertauscht, für welchen

Christus gestorben sey. Denn nun tritt stark und schneidend der Contrast hervor zwischen dem, der sich selbst opferte, um die Menschen zu retten, und dem, der lieber ihn verderben sieht, als einen Bissen Speise fahren läßt.

V. 16. *Μὴ βλασφημείσθω*, es werde nicht gelästert, d. h. laßt nicht lästern, gebt nicht Preis der Lästerung. Vgl. über den Imp. Pass. VI, 12. *τὸ ἀγαθὸν ὑμῶν*, Euer Gutes. Was meint der Apostel? Es ist klar, daß er nicht die Sache selbst nennt, sondern ein Prädikat derselben, und zwar ein lobendes, offenbar für den rhetorischen Zweck, durch den Contrast des *βλασφημείσθω* in möglichst helles Licht zu stellen, wie Unrecht sie thun würden, wenn sie auf ihrem Sinne beharren wollten. Dieser Zweck nun fordert, daß er das ehrendste Prädikat anwende, das er finden kann, und der Sinn ist: das, was an sich doch ein Gut, etwas Achtungswerthes ist. Nun sind zwei Möglichkeiten; die Eine: er meint das Christenthum selbst, das bei den Fremden in schlechten Ruf kommen mußte, wenn sie wahrnahmen, daß auf solche Kleinigkeiten Wichtigkeit genug gelegt wurde, um ihrethalb sich zu entzweien und zu verderben. Diese Ansicht ist von Orig., Chrys. (der jedoch schwankend sagt: *τὸ ἀγαθὸν ἐνταῦθα ἢ τὴν πίστιν φησίν, ἢ τὴν μέλλουσαν ἐλπίδα τῶν ἐπάθλων, ἢ τὴν ἀπηρτισμένην εὐσέβειαν.*), Theod., Schmidt, Cramer, Koppe, Rosenm., Flatt, und auch denen, welche doctrina evangelica übersetzen, wie Ambr., Calvin, Wolf, festgehalten worden, hat aber gegen sich, erstlich, daß eine Erwähnung der Ungläubigen, bei welchen die Lästerung Statt finden würde, durchaus vermißt wird, und sich nirgends eine Spur findet, daß er an den Schaden denke, den Mißbrauch der Freiheit nach außen hin erzeugen könne; zweitens, daß *τὸ ἀγαθὸν* in diesem Falle ein zu geringes Prädikat für seinen Zweck seyn würde, denn mit VII, 12., worauf Einige sich berufen haben, hat es eine ganz andere Bewandniß. Die zweite Möglichkeit ist, die freiere Ansicht eines Theils der Gemeine selbst darunter zu verstehn. Diese war an und für sich gut und lobenswerth; aber durch den Gebrauch konnte doch ein Tadel auf sie kommen,

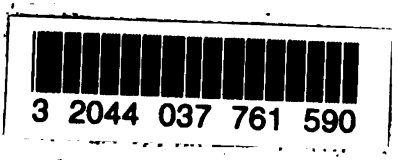
muß zwar nicht sowohl bei den Heiden, die sich um die innere Ansicht wenig kümmerten, als vielmehr bei den Schwachen, die wir ja als κρίνοντας schon kennen, und welche diese an sich löbliche Ansicht übel deuten und verlästern, als Leichtsinn, Verachtung göttlicher Gebote u. dgl. darstellen konnten. Gegen diese Erklärung finden jene Einwendungen nicht Statt. Bezeichnung der Lästernden war hier nicht nöthig, und die geforderte Exaggeration im Ausdruck findet wirklich Statt, wenn anstatt ἡ πίστις ὑμῶν ein lobendes Prädikat derselben gesetzt wird. Mit Recht ist sie daher von Vielen, Beza, à Lapide, Balduin, Grot., Thodnck, und A. angenommen worden.

V. 17. Aber Paulus selbst hatte sich doch der Lästerung seines ganzen Volkes ausgesetzt, und war durch das Uebertragen des Evangeliums an die Heiden ihnen recht eigentlich ein πρόκομμα und σκάνδαλον geworden. Entweder also er handelte selbst gegen seine eigene Vorschrift, oder es muß Fälle geben, wo man die Rücksicht auf die Urtheile Anderer nicht walten lassen darf, sondern seiner Ueberzeugung zu folgen hat, was auch davon die Folge sey. Davon sind nun wir allerdings sehr überzeugt, und würden den Unterschied etwa so bestimmen: Ist der streitige Gegenstand etwas Wesentliches, Unentbehrliches, steht eigenes und fremdes Seelenheil auf dem Spiele bei der Unterlassung, dann habe ich keine Wahl, ich muß nach meiner Ueberzeugung handeln, ob es auch noch so Vielen ein Anstoß wäre; ist dies nicht, geschieht kein wahrer Schade bei der Nachgiebigkeit, kommt bei der Festigkeit kein wahrer Gewinn heraus, dann bin ich verpflichtet, um der Liebe willen jene anzuwenden. In diesem Geiste handelte Paulus, diese Regel ists, die er in unserm Vers aussprechen will. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, das Reich Gottes, das höchste Ziel des Strebens für jeden Christen, ob auch die Vorstellungen von demselben sehr verschieden seyn mochten, οὐκ ἔστι βρῶσις καὶ πόσις, es besteht nicht in Essen und Trinken. Mehr liegt nicht in ἔστιν, und fälschlich ist gedeutet worden: es wird nicht dadurch erworben, βρῶσις und πόσις nehme ich wörtlich, von der Handlung des Essens, Trinkens selbst. Bestände die βασιλεία τοῦ

Leipzig,
gedruckt bei J. B. Hirschfeld.

Cramer, Böhme, Koppe, Flatt, und A.; dies Heum., Carpzov, Semler, Schmidt u. s. w. Für die erste Ansicht scheint der Zusammenhang zu sprechen, da doch hier immer von dem Stärkern die Rede war; aber auch bei der zweiten wendet sie sich keineswegs von ihm ab, sondern es wird dann hier gezeigt, wie trotz der absoluten Reinheit der Speisen doch ein κωλύειν τι κ. τ. θεοῦ Statt finde, wenn Einer den Schwächern zum Genuß verbotner geglaubter Speisen dränge. Nun bedeutet aber κακὸν ἐστι nicht, es ist Sünde, sondern, es ist schädlich, und die Frage ist, ob die verbotenen Speisen ohne Schaden genossen werden können; sodann fragt sich ob διὰ προσκόμματος ἐσθίειν bedeuten könne, zum Anstoß des Andern essen, und nicht bloß, mit eignem Anstoß. Mir scheint das Letztere; vgl. II, 27. 2. Kor. V, 7. Endlich lernt man aus V. 23., daß wirklich der Fall hier betrachtet wird, wenn der Schwächere sich zum Essen bequemt. Daher ziehe ich vor, es von diesem zu verstehen.

V. 21. Καλόν ἐστιν bedeutet im N. T. nicht honestum est, es ist Recht, Pflicht, rühmlich, wie es nach dem griech. Gebrauch von den meisten Auslegern genommen worden ist; sondern: es wäre gut, zu wünschen; es wäre besser, nach dem Hebräischen טוֹב; vgl. Matth. XVIII, 8. 9. Mark. IX, 43. wo ἤ nachfolgt, als wäre es ein Comparativ; 1. Kor. IX, 15., wo μᾶλλον beim Verbum steht; Matth. XXVI, 24. Mark. IX, 42. 1. Kor. VII, 1. Gal. IV, 18. ohne Vergleichungswörter. Schmidt, Rosenm., Flatt, erklären eben so. An unsrer Stelle ist ebenfalls kein Vergleichungssatz zu erblicken, es liegt aber derselbe in den Worten ἐν ᾧ ὁ ἀδ. σ. προσκόπτει. Bei der Erwähnung des Weines denken wieder Manche an den bei den Libationen gebrauchten; ich glaube aber, P. nennt ihn nur als ein gewöhnliches Getränk, dessen Genuß sich überdies Niemand gern versagt; bei μηδὲ denke ich hinzu ἄλλο ποιεῖν ὁτιοῦν, und nun sollte folgen ἢ φαγεῖν καὶ πιεῖν ἐν ᾧ κ. τ. λ. Hier aber sind die Sätze in Einen zusammen gezogen worden, wodurch der Vergleichungssatz verschwunden ist. Der Sinn also: Es ist besser, ich esse gar kein Fleisch, trinke


3 2044 037 761 590

3 2044 037 761 590

liegt ganz fern. — V. 2. ist die Part. γὰρ mit großer Auktorität der Hdschr. und Väter zum Vortheil der Gedankenverbindung weggelassen werden, δέ, das besser passen würde, hat wenig Auktorität; die Variante ὑμῶν für ἡμῶν ist wahrscheinlich durch den Imperativ erzeugt worden. In Hinsicht auf ἀρέσκειν τῷ πλησίον ist man einig darüber, daß von einem Streben, ihm zu gefallen, die Rede seyn müsse. Wir werden darin nicht charakterloses, schmeichlerisches Jagen nach fremdem Beifall suchen, das P. gewiß so wenig von Andern forderte als selbst ausübte; wohl aber in diesem Zusammenhange ein solches Verhalten, wobei man, ohne sich um das Geschrei der Welt zu kümmern, doch mit der Schwäche des in der Hauptsache einstimmenden Bruders gern Mitleid hat, und sein Thun in allem, worin es möglich ist, so einrichtet, daß man nicht sowohl von sich selbst das Zeugniß erhalte, seiner Ansicht allenthalben treu gewesen zu seyn, als vielmehr vom Nächsten, seine Pflicht gewissenhaft erfüllt zu haben; kurz ein Anfügen des eignen Thuns an den Sinn und Wunsch des Andern, in Allem, wo es möglich ist, um des höhern Zweckes willen. Diesen Zweck bezeichnet P. selbst in dem allgemeinen Ausdruck εἰς τὸ ἀγαθόν, und bestimmt dann dieses ἀγαθὸν etwas näher durch πρὸς οἰκοδομήν (worüber s. XIV, 19.). So ist allerdings zwischen der οἰκοδ. und dem ἀγ. kein großer Unterschied; aber dies berechtigt uns doch nicht, mit Koppe die durch die Stellung ganz unmöglich gemachte Verbindung πρὸς οἰκ. εἰς τ. ἀγ. vorzunehmen. — V. 3. ist in dem Satze καὶ γὰρ — ἤρεσεν die Formel καὶ γὰρ zu übersetzen, als ob καὶ γὰρ καὶ stände; auch Christus ja ꝛc., wie im Griechischen; s. zu XI, 1. ἑαυτῷ ἀρέσαι kann nichts wesentlich Verschiedenes bedeuten, als V. 1.; aber freilich, während es dort nur in bestimmter Beziehung stand, ist es hier ganz allgemein zu fassen, so daß P. von Christus sagt, er sey nicht selbstsüchtig nur auf sich und seine eigne Lust, oder sein Wohlbefinden, bedacht gewesen. Er stellt ihn hier, was in seinen Schriften nicht eben sehr häufig geschieht, als Muster der Nachahmung vor. Nun konnte er diesem negativen Satze

einen affirmativen in dem Sinne folgen lassen: sondern war so sehr auf die Förderung fremden Heils bedacht, daß er sich selbst deßhalb aufopferte; und damit hätte er für seinen Zweck sehr zweckmäßig geschrieben. Nun aber will er dies nicht mit eignen Worten ausdrücken, sondern mit einem Ausspruche der Schrift; diese aber bot einen recht passenden nicht dar; er nimmt daher aus dem als messianisch gedeuteten 69sten Psalme den 10ten Vers, den er ganz nach der LXX wiedergiebt, und läßt den Hauptsatz: so gab er sich der Schmähung und dem Tode für Andre hin, ganz aus, wodurch seine Meinung für den ersten Anblick etwas verdunkelt wird. Doch kann dieselbe keine andere als die angezeigte seyn; wird auch ziemlich allgemein so aufgefaßt.

V. 4. Eine Parenthese, enthaltend eine beiläufige Bemerkung über den Nutzen der heil. Schrift, natürlich nur des A. T.; denn, was auch Heumann sage, auf christliche Schriften, die entweder noch gar nicht existirten, oder doch gewiß noch nicht das Ansehn der γραφὴ hatten, konnte er sich nicht beziehn. ὅσα προεγράφη, was vorher geschrieben ist; dies Vorher bezieht sich entweder nur auf den gegenwärtigen Augenblick, und ist rein temporell, wie Eph. III, 4., oder auf bestimmte Begebenheiten, welche die Schrift prophetisch behandelt. Nehmen wir das erste, so ist der Sinn: alles das, was in der Vorzeit (in den heiligen Schriften) niedergeschrieben worden, und dieses ist dann eine Beschreibung des gesammten Inhalts des A. T.; nehmen wir das zweite, so spricht P. nur von den messianischen Weissagungen, und der Gedanke erhält eine große Einschränkung. Paulus kann das, was er im Folgenden sagt, vom Ganzen des A. T. sowohl als von den Weissagungen sagen; doch daß er unmittelbar an eine für messianisch gehaltene Stelle diese Bemerkung anknüpft, scheint der engern Auffassung einige Empfehlung voraus zu geben. Einige Versuche, diese Worte gar nicht von der heil. Schrift, sondern von Paulus eignem Schreiben verstehn zu wollen, scheitern, wenn an sonst nichts, an dem Pass. ἐγράφη selbst; von sich hätte P. ἔγραψα geschrieben. Eben so wenig wird mit andern

Erfearten hier erlangt werden. διδασκαλία, Belehrung, wie 2. Tim. III, 16. Der Zweck derſelben ἵνα τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν, denn die Verbindung von τῶν γραφῶν mit τὴν ἐλπίδα iſt ſchlechthin unmöglich. Hier verhindert der Artikel die Ueberſetzung Luthers: auf daß wir Hoffnung haben. Denn kaum möchte ſich erweiſen laſſen, daß P., in Auslaſſung deſſelben wohl bisweilen anzutreffen, ihn jemals überflüſſig hinzu ſetze. Mit demſelben iſt zweierlei möglich, entweder ἡ ἐλπὶς iſt die beſtimmte Hoffnung, welche den Chriſten eigen iſt, und auf ἔχωμεν liegt der Nachdruck, es bedeutet feſthalten, wie 3. Makk. VII, 16. οἱ μέχρι θανάτου τὸν θεὸν ἰσχηκότες. (So Schmidt: in spe perseverare); oder ἡ ἐλπὶς wird objektiv genommen, und bezeichnet das gehoffte, einſt zu erlangende Heil, wie es von Semler, Cramer, Flatt, verſtanden worden iſt. Dann iſt der Sinn: damit wir das gehoffte Heil erlangen, wo freilich σχῶμεν beſſer ſtehen würde. Doch ſcheint dieſe Auffaſſung vorzüglicher als die erſte. Dies ſoll nun erfolgen διὰ τῆς — τῶν γραφῶν. In einigen Hdſchr. wird διὰ vor τῆς παρακλ. wiederholt, was Bengel, Koppe in ihren Ausg. nachgeahmt haben. Nothwendigkeit ſehe ich keine; doch würde es den Nutzen haben, daß man nicht mehr, wie Einige, z. B. Roſenm., Tholuck, gethan, ὑπομονὴ καὶ παράκλ. als die aus der π. hervorgehende ὑπομ. verbinden könnte. Noch unpaſſender erſcheint die Verbindung von τῶν γραφῶν mit ὑπομονή, welches nach Theodoret, Schmidt, Semler, und A. die Geduld ſeyn ſoll, welche durch die in der Schrift enthaltenen Beiſpiele erzeugt wird. Nimmt man nun ἐλπὶς ſubjektiv, ſo wird ὑπομονὴ wie V, 4. die Geduld im Leiden ſeyn; iſt ſie aber objektiv zu faſſen, ſo hat man, wie II, 7., an Standhaftigkeit oder Beſtändigkeit zu denken, ob aber das Wort auch die Nachſicht gegen die Schwäche Anderer bedeuten könne, wie Carpzov, Morus, Böhme, Flatt, erklären, weiß ich nicht. Es ſcheint ſie der Zuſammenhang der vorangehenden Verhandlung dahin geführt zu haben; allein wenn unſer Vers eine Parentheſe iſt, ſo hat eigentlich gar keiner Statt. Endlich παράκλησις kann Ermahnung (Semler)

oder Trost bedeuten; für die objektive Fassung von ἐλπὶς würde jenes besser passen. Der Genit. τῶν γραφῶν bezeichnet die Quelle der παράκλησις.

V. 5. Der hier ausgesprochene Wunsch bezieht sich wieder auf den Hauptgegenstand der Ermahnung, zu welchem der Ap. eben hier zurückkehrt; aber die Ausdrücke sind aus V. 4. hergenommen. ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς könnte man leicht als den geduldigen Gott auffassen, wie auch Semler (qui et ipse patientia et mitii benignitate [παράκλησις] semper uti in nos solet) in der That erklärt; aber der zweite Genit. τῆς παρακλήσεως, so wie τῆς ἐλπίδος V. 13. erlauben dies so wenig, als Grotius Erklärung: quam tolerantia christiana respicit. Alle drei Genitive bezeichnen das Objekt, dessen Urheber Gott ist. παράκλησις kann hier nur Trost, Ermuickung, bedeuten, und so wird durch diese drei Bezeichnungen Gott als Urheber oder Geber der Geduld, des Trostes, der Hoffnung, angegeben. Da diese Bezeichnungen in gar keiner Beziehung zu der Einigkeit stehn, welche er ihnen wünscht (τὸ αὐτὸ φρονεῖν s. XII, 16.), so würde es auffallen können, daß er nicht lieber solche Attribute gewählt hat, bei denen eine Beziehung dieser Art Statt fände; wenn man nicht in dem Wunsche, eine Verbindung mit V. 4. herzustellen, die Ursache seiner Wahl entdeckte. κατὰ X. I. wird von Vielen übersetzt: nach der Lehre oder Vorschrift Christi; allein nicht nur beruft sich P. nicht leicht auf eine Lehre Christi, die es im Grunde für ihn gar nicht gab, sondern er würde auch den Begriff der Lehre dann nicht weggelassen haben. Nach seinem Beispiele, wie Semler, ist besser, obwohl genau genommen, in Bezug auf das τὸ αὐτὸ φρονεῖν es ein Beispiel Christi, des Einzelen, nicht geben kann. Am besten scheint mir doch den Sinn so allgemein zu nehmen als möglich, nehmlich, wie es sich für Solche ziemt (dies liegt immer im κατά), welche mit Christus in Verbindung stehn; auf ähnliche Weise, wie er Eph. IV, 21. sagt, es sey ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ. In so fern würde Böhme Recht haben, indem er sagt, es sey mit ἐν Χριστῷ gleichgeltend; nur nicht in der Erklärung: quod

ad cautelam Christianismi attinet; der jedoch Ammon beigetreten ist.

V. 6. Angabe des Zwecks, um deßwillen P. der Gemeine jene Einigkeit der Gesinnung wünscht, also der Folgen, welche das Bestehen derselben haben wird. Ἵνα δοξάζητε τ. Θ. — Χριστοῦ. Der Ausdruck ὁ θεὸς καὶ π. τ. κ. kann, grammatisch betrachtet, nur bedeuten: der Gott und Vater J. Ch., so daß der Genit. von beiden Subst. abhängig wird. Und so scheint es, P. nenne Gott den Gott Christi. Ist dieses, so könnte man glauben, er thue es im Gegensatz gegen die Bezeichnungen des A. T., der Gott Abrahams, Israels u. a., um eine ähnliche, aber ächt christliche Benennung aufzustellen, und wolle durch den Beisatz καὶ πατὴρ darauf hindeuten, daß er nicht allein sein Gott, sondern auch sein Vater sey. Hält man sich daher einzig an die Grammatik — und ich sehe nicht, an was man sich sonst hier halten könnte —, so wird man diesem in den paul. Briefen so oft vorkommenden Ausdruck nur diesen Sinn verleihen können, wohin auch Koppe sich zu neigen scheint, während die gewöhnliche Ansicht die ist, daß ὁ πατὴρ Apposition von ὁ θεὸς sey, der Sinn also: Gott, welcher der Vater J. Ch. ist. Sie scheint nur auf dogmatischem Grunde zu beruhen. δοξάζειν, loben, preisen, scheint hier ganz wörtlich gefaßt werden zu sollen, da ἐν ἑνὶ στόματι, mit einem Munde, nur auf Hymnen und Lobgesänge, wie sie in den Versammlungen gewöhnlich waren, hindeutet. ὁμοθυμαδόν. Die Ableitungsform des Wortes giebt ihm eine vergleichende Bedeutung: wie in Uebereinstimmung, wie einmüthig; vgl. ταυρηδόν, βουστροφηδόν, a. Doch hat es dieselbe nicht immer, z. B. Xen. Hell. VII, 1, 12. (Mor.) bedeutet es wohl einmüthig, einträchtig. Aber verursacht hat sie die in der LXX (Exod. XIX, 8. für יַחְדָּו) und Apgesch. befindliche Bed. „alle zusammen" ohne Rücksicht auf die Gesinnung. An unsrer Stelle kann das Merkmal derselben im Worte liegen oder nicht, der Sinn wird nicht geändert, indem die Vorstellung der Einmüthigkeit durch τὸ αὐτὸ φρονεῖν schon angeregt ist, auch, was der Ap. will, ohne sie nicht erfolgen kann.

V. 7. Διὸ bezieht sich nicht auf den letzten Vers, sondern auf alle bisher vorgetragenen Argumente. προσλαμβάνεσθαι s. zu XIV, 1. Die Lesart ὑμᾶς für vulg. ἡμᾶς hat starke Auktorität für sich, und paßt besser in den Gedanken; die andere kann aus übelangebrachter Demuth entstanden seyn. Mit den Worten καθὼς — ὑμᾶς bezweckt er, wie ich glaube, weniger eine Aufmunterung zur Nachahmung Christi, als eine Anregung ihrer Dankbarkeit und Scham. Auch sind, meine ich, die ὑμᾶς vernehmlich die Heidenchristen, bei denen προσλήψις er auch im Folgenden am längsten stehen bleibt. εἰς δόξαν θεοῦ läßt sich mit προσλαμβάνεσθε verbinden, denn alles menschliche Thun soll nach P. diesen Endzweck haben (1. Kor. X, 31.), und so Chrysost., Gl., Grotius, Heum., aber auch mit προσελάβετο ὑμᾶς, wie die Neuern fast alle thun, und wofür V. 8. 9. zu sprechen scheint. Mit beiden zugleich, wie Cramer wollte, ist eben so unmöglich, als mit Tholuck δόξα θ. hier von der ewigen Seligkeit zu verstehen.

V. 8. 9. P. will die Worte ὁ χ. προσελάβετο ὑμᾶς erklären. Daher bedeutet λέγω δὲ s. v. a. τοῦτο δὲ λέγω d. h. damit aber meine ich dies. Auch γάρ, das sich für δὲ in einem Theile der Auktoritäten findet, würde passend seyn. διάκονος περιτομῆς, ein Diener der Beschneidung, d. h. der Beschnittenen; Ch. war ihr Diener, d. h. er wirkte (als er auf Erden war) für ihr Bestes. Unnöthig ist es, mit Heum., Carpzov, Ros., hier eine Kürze anzunehmen, anstatt: er war ein Diener Gottes bei den Juden. ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ hatte Grotius ganz mißverstanden, indem er den Sinn fand: für den Zweck, die Wahrheit Gottes, nehmlich das Evangelium, zu verkündigen. Einzig richtig ist die auf die nächsten Worte gestützte Erklärung der Uebrigen: um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, so daß, hatten auch die Juden kein Verdienst, sie doch eine Art von Anspruch hatten, wiefern, menschlich zu reden, Gott seine gegebenen Verheißungen nicht brechen durfte. Hierauf ist von Niemand, meines Wissens, geachtet worden; und doch, da es hier sein Zweck ist, den Dünkel der Heidenchristen zu demüthigen, ist es wesentlich. An den Juden, lehrt er,

erfüllte Gott eine gegebene Zusage; den Heiden hatte er nichts versprochen, sondern nahm sich ihrer in Christo aus bloßer Gnade an. Beides aber führte zur δόξα θεοῦ, zur Verherrlichung Gottes. Den zweiten Theil, der von der Annahme der Heiden handelt, V. 9. faßt er in eine andre Form, wie er oft thut, indem er sagt: daß die Heiden Gott gepriesen haben. Den Aorist setzt er, wiefern die πρόςληψις der Heiden von ihm als schon geschehen angenommen wird; indem ja er bekanntlich nicht von dem Individuum, sondern von den idealen Personen spricht. Mißverstanden haben ihn Grotius, Semler, Schmidt, Böhme, Flatt, welche hier ein debere hinzudenken. ὑπὲρ ἐλέους um Mitleids willen, nehmlich, das ihnen zu Theil geworden ist. So ist der Sinn der ganzen Stelle: Daß Christus den Juden gegeben wurde, geschah um der den Vätern gegebenen Verheißung willen; daß die Heiden Theil an der Erlösung nehmen, ist aus Erbarmung gegen sie geschehen. Durch das Eine wie das Andre wird Gottes Preis erhöht. In Bezug auf die Heiden giebt er nun V. 9—12. noch einige Stellen des A. T., worin ihrer Erwähnung geschieht, wahrscheinlich in der Absicht, die Uebertragung des Christenthums an sie nochmals zu rechtfertigen. Die erste διὰ τοῦτο — ψαλῶ ist aus Ps. XVIII, 50. Der Verfasser gelobt Gott, ihn allenthalben zu preisen, wenn er Hülfe und Rettung gewährt haben werde. ἐξομολογήσομαι (s. XIV, 11.) im Hebr. ירה in Hiph. ψάλλειν, Piel von זמר. Die zweite Stelle ist Deut. XXXII, 43. nach der LXX; im Hebr. steht הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ. Als Subj. von λέγει kann man ἡ γραφή, oder auch τὸ πνεῦμα denken, es ist, wie Tholuck bemerkt, rabbinische Art anzuführen. Die dritte Stelle ist Ps. CXVII, 1., von der LXX nur darin abweichend, daß diese ἐπαινεσάτωσαν hat. Die Worte endlich, Jes. XI, 10. nach der LXX mit Weglassung der Worte ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, enthält unter allen am meisten das, was sie für unsern Zusammenhang enthalten soll. Der hebr. Text ist etwas verschieden. Ueber die Bedeutung dieser verschiedenen Schriftworte in ihrem eignen Zusammenhange thut hier nicht zu untersuchen Noth.

V. 13. Ein Wunsch, mit welchem P. diesen ganzen Abschnitt, und seine Ermahnungen beschließt. Die Bezeichnung Gottes als θεὸς τῆς ἐλπίδος hat ihre Entstehung aus den Worten des Citats ἐπ' αὐτῷ — ἐλπιοῦσιν erhalten. Er wünscht ihnen erfüllt zu werden mit Freude und Frieden, welches beides er oben XIV, 17. als zum Wesen der βασιλεία τ. θεοῦ gehörig angegeben hat. Den Frieden in buchstäblichem Sinne, nehmlich von der Eintracht zu verstehn, könnte man durch den Zusammenhang sehr geneigt werden; doch in der Verbindung mit χαρά, und als Frucht des Glaubens würde der Begriff doch wohl zu eng gefaßt seyn, und wir thun besser, ihn so weit zu fassen, als der Hebraismus uns bekanntlich erlaubt. Grund und Quell der Glaube, Frucht aber immer größere, festere Hoffnung, gewirkt durch die Kraft des heiligen Geistes.

V. 14. Mit diesem Verse ändert sich der ganze Charakter des Briefes, indem die Rede aus der Allgemeinheit der Abhandlung in die Eigenthümlichkeit des Briefstons übergeht. Bis hieher hat der Ap. mit Juden- und Heiden-Christen geredet, und überall nur diese Begriffe im Auge habend, weniger mit wirklichen als mit idealen Personen verhandelt, wobei er die wirklichen kennen oder nicht kennen, und an jedem Orte der Welt wohnhaft denken konnte. Wir hätten nicht sowohl einen Brief vor uns, als ein theologisches Sendschreiben. Von jetzt an werden wir ihn mit der römischen Gemeine sprechen hören, mit bestimmten Personen, die er zwar mit wenigen Ausnahmen nicht persönlich kennt, aber doch kennen zu lernen wünscht, und die er über seine Gesinnungen und Entwürfe belehren will. So wie er nun im Eingange eine gute Meinung von seinen Lesern ausgesprochen hat, um seinen Worten in ihren Gemüthern Eingang zu verschaffen, so drückt er sich auch am Schlusse wieder sehr günstig über sie aus, um ihnen diesen Eingang zu erhalten, und wenn das bisher Gesagte irgend wo durch einen übeln Eindruck gemacht hätte, diesen zu verwischen. Den Grund hat man theils in seinem Verhältniß zur Gemeine, die er nicht gestiftet hatte, ja sogar nicht kannte, theils in seiner eignen Weltklugheit, von der es weder in der Apgesch.,

noch in den Briefen an Proben fehlt, theils endlich von einer neben großem Ernst und kräftigem Sinne doch unverkennbar in ihm liegenden natürlichen Schüchternheit und Blödigkeit zu suchen, vermöge deren er anzustoßen fürchtet, auch wo wirklich keine Ursache dazu vorhanden war. — Durch die Part. δὲ schließt sich die Rede unmittelbar an den Wunsch V. 13. an; man kann aber leicht bemerken, daß Paulus besser gethan haben würde, wenn er statt dessen durch μὲν eine Verbindung mit V. 15. angeknüpft hätte. Mit V. 13. erhielte sich dieselbe leicht auch ohne Partikel. — Πέπεισμαι καὶ αὐτός. Hier ist καὶ αὐτὸς nicht sowohl den andern Menschen entgegen gesetzt, welche ihnen die Eigenschaften beilegen möchten, die er ihnen wünscht, als vielmehr, wie Beza schon gelehrt, in dem Sinne zu fassen: „ich wünsche es nicht nur, sondern ich bin es und für sich überzeugt, daß es so sey. — ἀδελφοί μου, und V. 15. ἀδελφοὶ wiederholt, gehört der oratorischen Behandlung der Gemüther an. καὶ αὐτοί, schon von selbst; Beza machte schon auf das homerische τί με σπεύδοντα καὶ αὐτὸν ὀτρύνεις; aufmerksam. ἀγαθωσύνη, טוּבָה Richt. VIII, 35., Gutheit, wie δικαιοσύνη Gerechtigkeit. Der Begriff kann weiter und enger genommen werden; auch die Stellen Gal. V, 22. Eph. V., 9. 2. Thess. I, 11. bestimmen ihn nicht. Entweder Tugend überhaupt, oder Güte des Herzens. Von jener die Meisten, von dieser Beza; γνῶσις, Erkenntniß, Einsicht; Güter, die er sonst den Gemeinen zu wünschen pflegt, hier oratorisch ihnen beilegt. — Die Lesart vieler, aber nicht der ältesten Hdschr. *), ἄλλους für ἀλλήλους ist kräftiger.

V. 15. 16. Τολμηρότερον — ἀπὸ μέρους. Die Worte haben ein durchaus entschuldigendes Ansehn, daher die folgenden διὰ τὴν χάριν κ. τ. λ. den Entschuldigungsgrund enthalten. τολμηρότερον, etwas dreister, kühner; man kann als den zu ergänzenden zweiten Satz annehmen: als es bei dieser Eurer Einsicht und Vollkommenheit nöthig gewesen wäre.

*) auch Zitt.

Man hat hierbei den oratorischen Zweck ins Auge zu fassen; denn an und für sich, und für ganz unbefangene Leser enthält der Brief in der That nichts, was als zu kühn der Entschuldigung bedürfte; und die Erklärung Mancher, P. entschuldige, daß er überhaupt geschrieben habe, und nenne dies eine etwas zu kühne Handlung, liegt weder in den Worten τολμ. ἔγραψα selbst, noch kann sich ἀπὸ μέρους, theilweise, in einigen Stücken, s. XI, 25., damit vertragen. Das nächste Glied, ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς, soll seine Absicht bei diesem Schreiben kund machen; nehmlich obwohl sie bereits πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως sind, will er doch, wie man ja wohl einen Menschen zu dem, was er schon thut, noch zu ermahnen pflegt, noch überdies (dies liegt in ἐπί) sie erinnern; nichts Neues lehren also, sondern nur das längst Bekannte, wie zum Ueberfluß, ihnen ins Gedächtniß rufen. Was ihn aber hierzu bewogen, was auch Ursache gewesen, daß er so dreist geschrieben, das nennt er den Lesern selbst in den Worten διὰ τὴν χ. — τοῦ θεοῦ, wegen der mir von Gott gegebenen Gnade, unter welcher wir nicht allein sein Apostelamt selbst, sondern auch, und mehr noch, die von Gott ausgehende Berufung und Befähigung dazu verstehen werden; daher er auch, diese χάρις erklärend, fortfährt εἰς τὸ εἶναι, die Gnade, die mir geworden ist, damit ich wäre, d. h. durch welche ich geworden bin. λειτουργός, eigentlich ein Staatsdiener, Diener im öffentlichen Amt, s. zu XIII, 6. und so würde man auch λ. I. X. εἰς τὰ ἔθνη übersetzen können: ein Diener Christi unter den Heiden (εἰς für ἐν wegen der im Gemüth vorhandenen Vorstellung, daß er dahin gesendet sey), wenn nicht die folgende Allegorie uns darauf führte, auch dieses Wort schon im Sinne des Priesterthums zu fassen, wie denn das Wort mit seinen verwandten in LXX und N. T. öfter vom priesterlichen Dienste vorkommt, vgl. Apg. X, 8. Luc. I, 23. Phil. II, 17.; vom christlichen Cultus Apg. XIII, 2. — Ἱερουργεῖν bedeutet ganz allgemein rem sacrem facere, sacris operari, heiligen Dienst verrichten, der bekanntlich bei Heiden und Juden größtentheils in den Opferbeschäftigungen bestand. Daß es

auch hier so gemeint sey, lehrt der Zusammenhang. Nun ist das Verbum zwar eigentlich intransitiv; allein dies hindert nicht, einen Akkus. zu Bezeichnung des Gegenstandes hinzuzufügen, auf welchen die ἱερουργία sich bezieht. Der Ap. sagt also, er verrichte einen heiligen Dienst in Bezug auf das Evangelium, nehmlich in Verkündigung desselben. Jede fernere Ausdeutung und Zergliederung des Ausdrucks würde blos dazu dienen, nur das schöne Bild zu verderben, ohne irgend wahren Gewinn zu bringen. Der Zweck: ἵνα γένηται — εὐπρόσδεκτος. Προσφορά, oblatio, freiwilliges Opfer des Dankes oder der Verehrung, verschieden von der θυσία, vgl. Apg. XXI, 26. XXIV, 17.; doch Hebr. X, 10. wird der geopferte Leib Christi so genannt. Der Genit. τῶν ἐθνῶν ist objectiv, und erklärend, indem die Heiden selbst als die προ. zu denken sind. εὐπρόσδεκτος, angenehm, wohlgefällig, 2. Kor. VIII, 12. 1. Petr. II, 5. Als das eigentlich wirkende Mittel dieses Erfolgs nennt er endlich die Heiligung durch den heiligen Geist.

V. 17. Der Ap. fährt fort von sich zu reden, und von dem, was er als Apostel gethan und vollendet hat. Wir fragen, was ihn dazu bewege? Vertrauliche Mittheilung, wie er z. B. der Philippischen Gemeine über sein Ergehn berichtet, ist es nicht, das liegt vor Augen. Er nennt es selbst καύχησις. Verunglimpfungen und Schmälerungen seines apostolischen Ansehns, wie sie ihm in Korinth und Galatien widerfahren waren, konnten in Rom nicht Statt gefunden haben, da dies die erste Berührung war, in die er mit der dortigen Gemeine trat; auch zeigt sich im ganzen Briefe keine Spur davon. So bleibt nur übrig, entweder, daß er sich ohne Veranlassung rühme, oder daß er im Voraus befürchte, es könne sein Wirken in Rom, wie anderwärts, Verkleinerung erfahren, oder endlich, daß bittere Erfahrungen, die er in der Zeit des Schreibens gemacht, ihn zu dieser Anführung seiner Thaten vermocht habe. Mangel aller Veranlassung werden wir nicht zugestehen dürfen; denn war auch P. bei aller seiner sittlichen Herrlichkeit doch immer noch ein Mensch geblieben, und hatte noch alle Schwächen menschlicher Natur, so würde doch ein Rühmen

ohne Ursache bloße Eitelkeit verrathen, und dieser ihn zu zeihen, haben wir kein Recht. Darum ist diese Annahme zu verwerfen, welche aber von den beiden andern die richtige sey, läßt sich kaum entscheiden, es wäre denn dadurch, daß der Brief von Korinth aus geschrieben ist, was für die letzte zu sprechen scheint. Ein Hauptnachdruck liegt wenigstens auf dem ἔχω, ich habe also eine καύχησις, was wohl bedeuten könnte: Mögen auch Manche mich verkleinern, ich bin doch der Apostel, der große Dinge durch Gottes Kraft vollendet hat. Auch konnte die Befürchtung hinzutreten, auch in Rom, wo es an Keimen der Spaltung laut unsers Briefes selbst nicht fehlte, auch die Judenchristen ihre Anmaßungen schon erhoben hatten, werde, sobald er durch diesen Brief sich ihnen thätig bekannt gemacht haben würde, auch die Verunglimpfung seiner Person ihren Anfang nehmen; und aus diesen Ursachen die vorliegende Erklärung herfließen. — Καύχησις für καύχημα, materia gloriandi; also ἔχω κ., ich habe, wessen ich mich rühmen könne. Nur Ch. Schmidt will καύχ. als auctoritas muneris apostolici verstehn, wofür sich gar nichts sagen läßt. Nun nimmt Koppe als Appositon hinzu: τὰ πρὸς τὸν θεόν, und verbindet mit diesen Worten ἐν χριστῷ, was er dann übersetzt: habeo, de quo glorier, quod veri sacerdotis instar homines tanquam victimas deo sacras (τὰ πρὸς τ. θ. soll mit Ergänzung von προσενεχθέντα s. v. a. προσφοραί, θυσίαι, bedeuten) Jesu Christo obtulerim. Daß dieser Auslegung von Seiten der Stellung und des Sprachgebrauches Alles widerstreite, bedarf kaum der Bemerkung. Die Worte ἐν χριστῷ sind auf jeden Fall mit ἔχω καύχησιν, und zwar, wie in der Stelle 1. Kor. XV, 31., mit ἔχω zu verbinden; in Christo habe ich Grund zum Rühmen, aber was sie genau bedeuten, ist wieder schwer zu bestimmen. Cramer: Das habe ich Christo zu verdanken; also s. v. a. durch Christum, wie Flatt; Morus: de beneficiis Christi in me exhibitis, mit καύχ. verbunden, aber ohne Grund im Zusammenhange; Böhme: eine καύχ. die auf meinem Bewußtseyn inniger Verbindung ruht; auch gegen den Zusammenhang;

Rosenm.: de Christo, i. e. me de propaganda Ch. doctrina bene meritum esse. Wenigstens spricht P. gerade hiervon. Und so Andere anders. Ich glaube die Erklärung liegt in V. 18. Ich habe, sagt er, einen Ruhm, aber ich habe ihn in Christus, wiefern nicht ich das alles gethan habe, was geschehen ist, sondern Christus hat es durch mich gewirkt. Endlich τὰ πρὸς τὸν θεόν. Davon sind, frühere Auslegungen zu geschweigen *), außer der Koppeschen noch folgende vorhanden: in Sachen die sich auf mein Apostelamt beziehn, von Heumann, und ganz ähnlich in iis quae ad deum pertinent, von Morus, Böhme, Rosenm., Flatt; apud deum certe, von Semler; daß ich das besorge, was mir Gott aufgetragen hat, von Cramer. Unter allen ist die Morussche die, welche durch den Sprachgebrauch am meisten bestätigt wird; aber ich gestehe, ihr Sinn gefällt mir keinesweges, und von dieser Seite weit mehr die Semlersche. Betrachte ich nun Hebr. V, 1. ἀρχιερεὺς ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, so kann ich nur übersetzen: er tritt vor Gott; und warum nicht auch hier eben so: ich habe, wessen ich mich rühmen kann, wenigstens vor Gott, so daß der Artikel, wie so oft, zur bloßen Beschränkung dient? καύχημα π. τ. θ. s. IV, 2. Der Apostel macht also darauf aufmerksam, daß auch wenn er sich rühme, sein Ruhm nicht sowohl vor Menschen bestehe, als vielmehr vor Gott.

V. 18. Die Worte οὐ γὰρ — δι' ἐμοῦ, die in ihrem buchstäblichen Sinne gar keine Schwierigkeit haben, bieten allerdings von Seiten des Gedanken einige dar, und sind daher sehr verschieden gedeutet worden. Die vornehmsten Erklärungen mögen hier zuvörderst folgen: Beza, der ὧν οὐ κατειργ. für ὃ οὐ κ. annimmt, sagt: ita mihi omnibus in rebus omnibusque modis affuit Christus, ut etiamsi maxime velim, tamen dicere non possim (οὐ τολμήσω übersetzt er non sustinuerim, ein bekannter Gebrauch von τολμᾶν, s. zu Plat.

*) Ich habe in diesen letzten Kapiteln die Erklärungen vor Heumann oft übergangen, weil ich auf einige Abkürzung bedacht seyn mußte.

Gastm. S. 30.), quid per me non effecerit. Dies kann ich gar nicht in den Worten finden. à Lapide: Est miosis. Ex modestia enim P. non dicit expresse se mira haec efficere, sed id tantum ex contrario colligendum reliquit, dicens: non audeo aliquid loqui eorum, quae per me non efficit Christus. Inde enim recte a contrario sequitur: ergo quicquid loquor et glorior de iis quae per me efficit Christus, id ipsum vere loquor et glorior. Diese Erklärung zählt Anhänger an Semler, Cramer, Morus, Böhme, Rosenm.; scheint mir aber wenig gehaltreich, zumal als Beweis von V. 17. Aehnlich ist die von Calvin, dem Tholuck sich angeschlossen hat: tantam mihi gloriae materiam ipsa veritas suppeditat, ut non sit mihi opus accersere falsa et aliena encomia; veris sum contentus. Grotius und Carpzov: vix audeam eloqui quam multa (τι ὧν οὔ· wie im Ausruf quid non!) et magna Ch. per me fecerit. Ganz unhaltbar. Ch. Schmidt: quicquid dicere ausus fuero, in eo Ch. per me efficax est. Er vergleicht 1. Kor. VII, 25. 40. 2. Kor. XIII, 3.; ich sehe aber nicht, was man dorther zur Unterstützung dieser in den Worten gar nicht begründeten Erklärung gewinnen soll. Koppe legt den Nachdruck auf δι' ἐμοῦ, und erklärt: numquam enim eo arrogantiae procedam, ut glorier laboribus alienis pro religione Christi, non meis. Dies aber erlaubt die Stellung nicht, auch wird der Zusammenhang mit V. 17. dadurch sehr verdorben. Ammon, der die Stelle εὐφήμως obscurum locum nennt, findet den Sinn: licet enim libere commemorare omnia quae cet., ein Sinn, den man wirklich kaum in diesen Worten suchen sollte. Erasmus (nach Calovs Bericht im Comm., denn in der Paraphr. stimmt er mit Koppe): non ausim quicquam loqui de factis meis, sed tantum de iis, quae Ch. per me gessit. Ihm schließen sich Calov, Heum., Flatt, am meisten an. Bei solcher Meinungsverschiedenheit mag man billig fragen, wo die Wahrheit liege? Gewiß ist uns, 1) daß P. hier seinen Satz V. 17. ἔχω καύχησιν ἐν Χριστῷ erwei-

sen oder erklären will, folglich nur der Gedanke richtig seyn kann, welcher dazu dient; 2) daß τολμᾶν seine gewöhnliche Bedeutung wo möglich behalten muß, weil es im N. T. keine andre hat; 3) daß die Stellung der Wörter den Nachdruck nicht auf δι' ἐμοῦ legen läßt. Dann liegt er entweder auf οὗ, oder auf Χριστός. Im ersten Falle kommen wir auf die Ansicht von C. a Lapide, und gewinnen, daß ὧν wirklich für τούτων ἅ stehen kann, was die Grammatik fordert. Aber, wie oben schon bemerkt, in seinem Zusammenhange mit V. 17. erscheint mir der Gedanke nüchtern und unpassend. Er sagt dann: ich darf mich rühmen, denn ich sage nichts Falsches von mir; und der wichtige Begriff ἐν Χριστῷ bleibt ganz unbeachtet. Legen wir aber den Nachdruck auf Χριστός, so erhalten wir ungefähr die Erklärung von Erasmus und Calov, und P. sagt: Ich darf mich in Christo rühmen, und zwar vor Gott, denn ich sage nichts von dem, was nicht Ch. durch mich gethan hat, d. h. denn alles das, was ich von mir sage, hat Ch. durch mich, nicht ich selbst gethan. Wollte ich nur meine Thaten rühmen, so würde ich (wie Abraham, IV, 2.) zwar καύχ. haben, aber nicht ἐν X., und daher nicht vor Gott. Dieser Gedanke aber, obwohl wirklich etwas dunkel ausgedrückt, paßt in den Zusammenhang, wie mir scheint, gar vortrefflich. Ich nehme ihn daher an. Die Ursache der Dunkelheit suche ich in dem Gefühle, das Jeden, wenn er sein eigenes Lob aussprechen will, überfällt und verwirrt, und von welchem P. selbst in der bekannten Stelle 2. Kor. XI, 16. — XII, 6. einen starken Beweis gegeben hat. — Die Worte εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν hangen mit dem Verbum eng zusammen, und das Komma vorher ist zu tilgen. Sie enthalten den Zweck, für dessen Erreichung Christus durch ihn wirksam gewesen ist. Er nennt ihn Gehorsam der Heiden, welches Gen. des Subj. ist, und hätte, wenn er nicht den doppelten Genit. vermeiden mußte, ὑπακοὴν πίστεως wie I, 5., oder auch τοῦ εὐαγγελίου, setzen können. Als Mittel nennt er λόγον καὶ ἔργον, Wort und That, bekannte Gegensätze, von denen λόγος sich auf die Predigt bezieht, ἔργον sogleich erklärt wird.

V. 19. giebt in der ersten Hälfte ἐν δυνάμει — πν. θεοῦ die Erklärung von ἔργῳ. Wenn er sagt ἐν δυνάμει σ. κ. τ., so kann er entweder damit meinen, durch die Kraft σ. und τ. zu wirken, oder auch nur andeuten wollen, daß er durch solche sich kräftig erwiesen habe. Zwischen den beiden Wunder bezeichnenden Wörtern hat man Unterschiede aufgesucht, aber wahrscheinlich ohne Grund, und gewiß ohne sicheres Ergebniß. Zu bemerken ist übrigens, daß die Apgesch. von unserm Apostel nur wenige Wunder berichtet. Das zweite Glied ἐν δ. πν. θεοῦ oder ἁγίου, wovon letzteres starke Auktorität hat, kann verschieden gefaßt werden; Koppe hält es für Erklärung von λύγῳ, weil doch die Lehrfähigkeit dem heil. Geiste zugeschrieben zu werden pflege; woraus jedoch nicht folgt, daß es auch hier geschehen müsse. Andere, Grotius, Tholuck, nicht aber, wie dieser behauptet, Beza, coordiniren es, und verstehen darunter andre geistige Kräfte und Kraftäußerungen; noch Andere, worunter Beza, subordiniren es, und nehmen es als Erklärung, wie die Wunderkraft nicht seine eigene, sondern durch die Wirkung des heil. Geistes hervorgebracht sey. Zwischen den beiden letzten Faßungen sehe ich keinen festen Entscheidungsgrund.

In der zweiten Hälfte des Verses giebt der Apostel die Früchte zu erkennen, welche sein Wirken bisher getragen, nehmlich die Pflanzung des Christenthums in einem weiten Länderraume, dessen Ausdehnung er durch die äußersten Grenzen bezeichnet. Als den Anfangspunkt setzt er Jerusalem, obwohl er eigentlich in Damaskus und Arabien zu predigen begonnen hatte. Aber er nennt Jerusalem als den berühmtesten Ort, und überdies den Ausgangspunkt des Christenthums überhaupt; durch den Beisatz καὶ κύκλῳ aber macht er es möglich, auch Syrien und Arabien ins Gemüth zu fassen. Als die andre Gränze setzt er Illyricum. Nun weiß zwar die Apgesch. nichts von einer Reise, die er dorthin gethan; aber daraus folgt so wenig, daß es nicht geschehen, als die Worte μέχρι Ἰλλ. uns zu der Annahme dringen, daß es geschehen sey. Denn es braucht nur zu heißen, bis an Illyricum, was ganz richtig

wäre, da er in Makedonien vielfach umher gereist war. Dies braucht uns daher nicht weiter aufzuhalten. Aber was bedeutet hier πληροῦν? Die Bedeutung vollführen würde man mit Cr., Beza, Grot., annehmen können, da εὐαγγέλιον auch das Amt der evangelischen Verkündigung bedeuten könnte, wenn nicht theils der Beisatz τοῦ Χριστοῦ uns lehrte, daß er in der That die Kunde von Christo selbst im Sinne habe, theils der Zusammenhang eine Erklärung forderte, nicht wie eifrig er fürs Evangelium gewirkt, sondern wie glücklich er darin gewesen sey. Aus gleichem Grunde aber muß auch die Deutung: docere, perfecte docere u. ähnliche, von Heum., Schmidt, Koppe, als unrichtig abgewiesen werden. Es ist gar nicht vom Lehren die Rede, sondern vom Erfolg des Lehrens, von der Begründung des Christenthums in diesen weiten Räumen, daher auch longe lateque docere, was Morus giebt, zu verwerfen ist, und Rosenmüllers prospero successu docere, dem Sinne wenigstens näher kommt. Eine einzige Stelle ist, welche mit der unsrigen verglichen werden könnte, Kol. I, 25., aber sie läßt verschiedene Erklärungen zu, und nützt daher hier nichts. So bleibt nur Eine Erklärung übrig, die in den Sinn vortrefflich paßt, aber freilich eine Anomalie der Construktion voraussetzt, deren Zulässigkeit nicht zu erweisen ist. πληροῦν behält die Bedeutung: vollmachen, anfüllen, und während P. hätte schreiben sollen: πᾶσαν τὴν γῆν oder auch πάντα πεπληρ. τοῦ εὐαγγελίου, hat er die hebr. Construktion angewendet, auf die unter allen mir bekannten Auslegern allein Corn. a Lapide hingewiesen hat, und für welche sich die Belege in den hebr. Lexicis finden, und daher τὸ εὐαγγ. geschrieben. Nun hätte er, wie die LXX Gen. I, 22. πληρώσατε τὰ ὕδατα ἐν ταῖς θαλάσσαις, hinzusetzen können: ἐν πάσῃ τῇ γῇ; weil er aber den zu erfüllenden Raum durch seine Grenzen schon bezeichnet hatte, ließ er diesen Beisatz als überflüssig weg. Als hebräisch ist demnach die Ausdrucksweise völlig erwiesen, und nur ein griech. Beispiel fehlt. Doch setzt P. wenigstens einmal beim Passiv den Gegenstand, womit etwas erfüllt wird, in den Akkus., Kol. I, 9.

ἵνα πληρωθῇτε τὴν ἐπήγγελσιν. Für den Gedanken läßt diese Auffassung gar nichts zu wünschen übrig; wie sollte sie da nicht als richtig angenommen werden können?

V. 20. 21. Paulus lehrt seine Leser die Regel kennen, welche er bei Ausbreitung des Christenthums befolgt hat. φιλοτιμεῖσθαι, dessen eigentliche Bedeutung die des ehrsüchtigen Strebens oder Handelns ist, kommt in den pauliniſchen Briefen noch zweimal vor, 1. Theſſ. IV, 11., wo φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν allenfalls heißen könnte, seine Ehre darein setzen, Ruhe zu halten, aber wahrscheinlich nichts anderes heißt, als: mit allem Fleiße darnach streben; und 2. Kor. V, 9. φιλοτιμούμεθα εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι, eine Stelle, welche nur die letztere Bedeutung haben kann, die wir daher auch für die vorliegende in Anspruch nehmen. Jetzt kann man verschieden construiren. Immer muß der Satz von ὥστε V. 19. abhängig bleiben; nimmt man aber εὐαγγελίζεσθαι als den davon abhängigen Infinitiv, so läßt sich οὕτως entweder mit diesem, oder mit dem Participium verknüpfen. Hier aber bleibt das Unbequeme, daß das Particip, welches in beiden Fällen die Stelle eines Erklärungssatzes vertritt, vor dem Inf. steht, dem es folgen sollte. Außerdem könnte man noch entweder annehmen, Paulus, den wir in den Modis oft auffallend wechseln sehen, habe das Part. für den Inf. gesetzt, wobei der Sinn wäre: so daß ich mich jedoch ernstlich bemühe, so zu predigen ꝛc. d. h. in der Verkündigung des Evang. so zu verfahren ꝛc.; oder auch, wie mehrere Ausleger gethan, das Part. mit dem Subjekt με des vorhergehenden Satzes verbinden, was den gleichen Sinn giebt, und keine Enallage anzunehmen erfordert. Das οὕτω wird nun im Folgenden erklärt. οὐχ ὅπου — Χριστός, d. h. nicht wo Ch. schon genannt (verkündiget, bekannt gemacht) ist; also nicht wo es schon Christen giebt, sondern, wie gleich nachfolgt, wo man noch gar nichts von ihm weiß. Der Grund dieses seines Verfahrens: ἵνα μὴ — οἰκοδομῶ. Auf fremden Grund bauen, d. h. ein von Andern angefangenes Werk fortsetzen. Dies nicht zu wollen, konnte ihn Verschiedenes be-

ſtimmen, vornehmlich aber wohl die Wahrnehmung, daß ſein freies Chriſtenthum ſich auf dem Grunde des judaiſirenden nicht erbauen ließ. Anſtatt nun endlich einfach zu ſagen: wo man noch nichts von ihm vernommen hat, giebt er, wie er ſo gern thut, wieder eine Schriftſtelle. Sondern, ſagt er, wie geſchrieben ſteht ꝛc. d. h. ſondern ich verfahre ſo, daß in Erfüllung geht, was dort geſagt iſt. Die Stelle iſt Jeſ. LII, 15. nach der LXX.

V. 22. Ἐγκόπτειν, verhindern, wie Gal. V, 7. 1. Theſſ. II, 18. τὰ πολλὰ könnte heißen plerumque, in den meiſten Fällen, aber die Bed. von πολλάκις, die ſchon Chryſ. der Formel beilegt, ſcheint doch paſſender. Nimmt man nun an, διὸ ſolle an das Nächſtvorhergehende anknüpfen, was wohl das Wahrſcheinlichſte iſt, ſo hat man als das Hindernde nicht ſowohl ſeine bisherige zu große Beſchäftigung, an welche man wegen V. 23. denken zu müſſen geglaubt hat, als vielmehr die V. 20. 21. aufgeſtellte Regel, nicht in fremde Arbeit einzutreten, zu betrachten.

V. 23. 24. Der erſte dieſer beiden Verſe giebt die Gründe an, warum ſich P. nun, nach Rom zu kommen, entſchloſſen hat; nehmlich zuerſt, μηκέτι τόπον — τούτοις. Κλίματα ſind Gegenden, Landſtriche, Gal. I, 21. 2. Kor. XI, 10. μηκέτι τόπον ἔχων, da ich nicht mehr Raum habe; Schmidt bemerkt: nempe propter invidias Judaeorum, und Ammon iſt gleichen Sinnes. Aber weder Worte noch Zuſammenhang führen auf dieſe Erklärung hin. Daher bleiben wir bei der allgemein geltenden Anſicht, P. melde hiermit, daß es für ihn nichts mehr zu thun gebe in den Ländern, die er bis dahin beſucht habe. Freilich darf dies nicht ſo verſtanden werden, als ob hier die ganze Bevölkerung chriſtlich geweſen ſey, denn das war ſie nicht; aber chriſtliche Gemeinen waren an allen Hauptorten jener Provinzen, und Paulus, der nicht nur überzeugt war, es ſolle in der kurzen Zeit, die noch übrig wäre bis zu Chriſti Wiederkunft, noch allen Heiden das Evangelium verkündigt werden, ſondern auch zuverſichtlich glaubte, Er ſey zu Löſung dieſer großen Aufgabe berufen und

bestellt, scheint es als feste Norm angenommen zu haben, zwar an allen Hauptpunkten in eigner Person den Saamen des Wortes auszustreuen, damit derselbe sich von da aus nach allen Seiten hin verbreiten möchte, diese Verbreitung aber seinen Gehülfen zu überlassen, während Er nicht ruhen mochte, bevor er die ganze Erde durchlaufen, und allenthalben christliche Erkenntniß ausgebreitet haben würde. Sein Theil sollte nur die Gründung und nachmalige Beaufsichtigung der Gemeinen seyn; an Einem Orte liegen zu bleiben, bis rund umher Alles sich dem Glauben zugewandt hätte, das war ein Verfahren, welches weder die Gemüthsart noch die Ansicht unsers Apostels dulden konnte. Zu diesem Einem Grunde, der ihn nur weiter treibt, kommt noch ein zweiter, der diesem Treiben eine bestimmte Richtung giebt, nehmlich das vieljährige Verlangen nach Rom zu kommen. — V. 24. setzt uns in Kenntniß von den Entwürfen, mit denen P. damals umging. ὡς ἐὰν ist gleichbedeutend mit ὡς ἄν, das sich auch bei Chrys., und in einigen Handschr. findet — ἐὰν für ἄν ist im N. T. ja häufig genug —; dies aber hat die Bedeutung von ὅταν, vgl. 1. Kor. XI, 34. Jos. II, 14. für כ mit Infinitiv. Ueber die Form Σπανία für das Lat. Hispania — die Griechen sagten meist Ἰβηρία —, hat Grotius zu unsrer Stelle Manches gesammelt. Ob der Apostel nach Spanien gekommen oder nicht, ist ungewiß, da nirgends eine sichere Meldung über seine Schicksale nach der Zeit, wo die Apgesch. uns verläßt, zu finden ist, so daß man sich noch keineswegs darüber vereinigt hat, ob er aus seiner Gefangenschaft in Rom wieder losgekommen oder nicht. *) Hier kann es uns ganz gleichgültig seyn. Die Worte ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς vor ἐλπίζω haben eine so starke Auktorität jeder Art wider sich, daß man sie als unächt betrachten darf. Mit ihnen fällt dann nach ἐλπ. nothwendig auch γὰρ hinweg, das eine fast gleiche Anzahl von Zeugen gegen sich hat. Auf der Durchreise hofft P. die Römer zu sehen, treu seiner Regel,

*) Von den neuesten Forschern über diesen Gegenstand erklärt sich Schrader aufs bestimmteste dagegen, Köhler eben so bestimmt dafür.

da nicht zu bleiben, wo Andere vor ihm gearbeitet haben. Zugleich aber erwartet er von ihnen Begleitung dorthin, so wie in andern Gemeinden ihm bei der Abreise zu Theil geworden war. Daß er dieselbe auf dem ganzen Wege begehrt habe, folgt nicht nothwendig aus ἐκεῖ, das übrigens für ἐκεῖσε steht. Wenigstens wenn seine Absicht war, auf dem Landwege dahin zu gehen, so machte er gewiß unterweges mehr als einen Aufenthalt in wichtigeren Städten, wo er dann, wenn er sein Werk vollbracht hatte, wieder auf Begleitung rechnen durfte. Um aber doch nicht den Schein zu geben, als betrachte er Rom bloß als Durchgangsort, und fordere bloß Dienst von der dortigen Gemeine, setzt er hinzu: ἐὰν — ἐμπλησθῶ. ἐμπίπλασθαί τινος, eigentlich mit Jemand angefüllt, von Jemand gesättigt werden, entspricht unserm: Jemand genießen. ἀπὸ μέρους, zum Theil; Ausdruck der Humanität, damit es nicht scheine, als könne dies so bald und so leicht geschehen seyn. Chrysost. freilich findet in allen diesen Worten zuviel Absichtlichkeit.

V. 25—27. Im Obigen hat der Ap. ohne weitere Bestimmung gesagt, wenn er nach Spanien reisen werde, wolle er zu ihnen kommen. Jetzt fügt er eine Bestimmung, so genau er sie geben kann, hinzu, indem er auf die Reise deutet, die er zuvor noch unternehmen muß, nehmlich seine letzte nach Jerusalem, auf welcher er gefangen wurde. Aus den Worten νυνὶ πορεύομαι scheint mit Recht gefolgert zu werden, daß er den Brief ganz kurz vor seiner Abreise geschrieben. διακονῶν τοῖς ἁγίοις. Wollte man hier διακονεῖν in der bloßen Bedeutung des Dienens überhaupt verstehn, so könnte man bei den ἁγίοις auch an die makedonischen und achajischen Christen denken, denen er den Dienst erzeigte, die gleich zu erwähnende Spende nach Jerusalem zu bringen; bedenkt man aber die kirchliche Bedeutung des Worts, so können die ἅγιοι nur die Jerusalemer Christen seyn, zu deren Dienst und Versorgung er die Steuer eingesammelt hatte. Μακεδ. καὶ Ἀχαΐα, d. h. die Christen dieser beiden Provinzen, von denen letztere ganz Griechenland umfaßt. εὐδόκησαν, sie haben

sich aus freiem Willen entschlossen, nicht irgend wodurch genöthigt, sondern aus eigner Ueberzeugung, so thun zu müssen. Die Bedeutung des Freiwilligen, des eigenen Wollens, die immer im Verbum liegt, ist wegen V. 27. durchaus festzuhalten. *Κοινωνίαν ποιήσασθαι*, eine Mittheilung zu veranstalten, d. h. eine Spende, (vgl. Hebr. XIII, 16.) aber unter einen freundlichern, der christlichen Liebe angemessenern Begriff gebracht. Solche Spenden suchte der Ap. allenthalben zusammen zu bringen, und that, was er vermochte, um die Gemeinen dazu zu bewegen. Die Noth der Christen in Jerusalem mochte sehr groß seyn, theils durch eigne, theils durch fremde Schuld; durch eigene, wiefern sie im Anfange Gütergemeinschaft mit Verkauf aller liegenden Habe eingeführt, und sicher alle Erwerbsthätigkeit eingestellt hatten in der Hoffnung auf die baldige Rückkehr des Erlösers; durch fremde, wiefern es ihnen an Beeinträchtigung von Seiten der ungläubigen Juden und des hohen Raths insbesondere nicht fehlen konnte. — V. 27. wiederholt er das *εὐδόκησαν* mit einem verstärkenden *γάρ*. Der Sinn: Ja, sie haben es für gut gefunden, so daß die folgenden Worte nicht correktiv zu nehmen sind, wie viele Ausleger gethan, sondern vielmehr zur Erklärung dienen, warum sie es so gut gefunden haben; nehmlich, weil sie ihre Schuldner sind. Daß hier eine Absicht zum Grunde liege, die Römer ebenfalls zu solch einer Spende zu bewegen, ist allgemein anerkannt. Daher setzt er auch die Behauptung, sie seyen Schuldner der Judenchristen, noch weiter aus einander. *τοῖς πνευματικοῖς — ἔθνη*, die Heiden haben an ihren geistigen Gütern Theil genommen; *κοινωνεῖν* ist intransf., wie immer; die *πν.* sind alle Güter des Heils und der Erlösung, welche ihr Eigenthum (*αὐτῶν*) deßhalb genannt werden, weil nach P. eigner Ansicht die Juden es zunächst und ursprünglich sind, denen die Erlösung zugehört, die nur von ihnen zu den Heiden herübergebracht worden ist. Haben sie nun dies größte aller Güter von Jenen mit überkommen, so ist es allerdings nur billig, daß sie an dem unbedeutendern Gute, nehmlich dem zeitlichen Besitz, jenen einen Antheil gestatten.

V. 28. 29. Daß hier ὁ καρπὸς οὗτος der Sache nach nichts anders als die Spende selbst bedeutet, kann außer dem Zusammenhange auch das Pron. οὗτος lehren. Was aber den Begriff anlangt, so ist einige Ungewißheit vorhanden. Es kann eine Frucht seyn in Bezug auf die zu Jerusalem, wiefern diese aus ihrer (hier zugestandnen) Mittheilung des Evangeliums an die Heiden diesen Gewinn der Mittheilung zeitlicher Güter ziehn; aber auch in Bezug auf die Heidenchristen, welche die Spende machen, nehmlich eine Frucht ihres neuen christlichen Sinnes, wie ja P. die Werke des Menschen als Früchte seines innern Zustandes zu bezeichnen pflegt; oder endlich in Bezug auf den Apostel, eine Frucht seiner apostolischen Wirksamkeit, welches die gewöhnlichste Meinung ist. Einen festen Entscheidungspunkt finde ich nicht; doch glaube ich nicht, daß man wohl thun werde, von dem allem nichts zu denken, und nur wie Carpzov, commodum, quo res familiaris augeri potest, oder wie Tholuck, Ertrag der Sammlung dabei zu denken. Denn hierbei würde P. die Sache nur von Seiten des äußern Werks betrachten, was ganz gegen seine Sitte ist, der jedes Werk der Christen aus einem sittlichen oder religiösen Gesichtspunkt aufzufassen pflegt. — Auch σφραγίζεσθαι ist verschieden gefaßt worden. Einige haben die eigentliche Bed. versiegeln, festgehalten, und gemeint, P. habe, um seinen guten Namen gegen den Verdacht einer Veruntreuung zu sichern, sich das Geld versiegeln lassen, oder selbst versiegelt. So Erasm., a Lapide. Aber, auch wenn wir gar nicht fragen wollten, mit welchem Rechte wir denn ein Verhältniß des Apostels und der Gemeinen annehmen würden, welches eine solche Maßregel nothwendig machte, so wäre doch erstlich der Ausdruck sehr sonderbar. Bezögen wir αὐτοῖς auf die Gemeinen, so sagte P., wenn er das Geld werde haben versiegeln lassen, wolle er nach Spanien reisen, und von seiner Selbstüberbringung Nichts. Bezögen wir es auf die zu Jerusalem, so könnte er kaum sonderbarer reden als: ihnen das Geld versiegeln lassen, statt versiegelt überbringen. Sodann, was hätte doch den Apostel bewegen sollen, diesen weder für die Gemeinen noch

für ihn ehrenvollen Umstand nach Rom zu berichten, wo man, ihn noch nicht kennend, kein sehr günstiges Vorurtheil für ihn daraus hätte ziehen müssen? Mit Recht sind daher die meisten Ausleger davon abgewichen. Wenn aber Heumann, αὐτοῖς auf die maked. Christen beziehend, erklärt, P. wolle durch diese Spende den jüdischen die Versicherung geben, daß jene gewiß nicht Heuchler, sondern wahre Christen seyen, so ist dies ohne Zweifel viel zu weit hergeholt. Was Semler mit seinem quasi vale dicturus will, ist mir unbegreiflich. Schon Chrysost. hatte die Sache richtig gefaßt, wenn er erklärte: τοῦτ' ἔστιν, ὡς εἰς βασιλικὰ ταμεῖα ἐναποθέμενος καὶ ἐν ἀσύλῳ καὶ ἀσφαλεῖ χωρίῳ. P. meint nichts anderes als die sichre, zuverlässige Ueberbringung des Geschenkes in eigner Person, so daß er selbst gewiß war, es sey vollständig in die rechten Hände gekommen. So wird es auch jetzt insgemein verstanden. δι' ὑμῶν, so daß ich bei Euch durchreise. — V. 29. Die Worte τοῦ εὐαγγελίου τοῦ fehlen in vielen der beßten Hdschr., und einigen Verss. und Vätern; es wäre daher leicht möglich, daß sie aus einer Glosse entstanden wären. Im Sinne wird durch ihre Auslassung nichts geändert. Was P. meine, wenn er sagt, er werde ἐν πληρώματι εὐλογίας τ. X. zu ihnen kommen, darüber haben sich verschiedene Ansichten gezeigt. Nach Chrys., Heumann, soll er sagen, er hoffe die Gemeine in einem sehr vollkommenen Zustande anzutreffen, Ambr. denkt an Wunder, Theod. an die Gefahren und Leiden fürs Evangelium; einzig richtig aber ist die Uebersetzung: mit einer Fülle von Segnungen Christi, d. h. solchen, deren Urheber Christus ist. Vgl. I, 11. πλήρωμα, Fülle, Joh. I, 16.

V. 30. Das Vorgefühl des Schicksals, das ihn in Jerusalem treffen würde, welches ihn, wie wir aus der Apostelgeschichte sehen, allenthalben auf seiner Reise dahin begleitete, spricht sich auch hier in den letzten Versen aus, und veranlaßt ihn zu der Bitte um ihren Beistand im Gebet, welche wir hier finden. Παρακαλεῖν ist hier ohne Zweifel bitten. διὰ τοῦ κυρίου, per dominum; s. XII, 1. ἀγάπη

τοῦ πνεύματος wird seit Erasm. und Beza allgemei
der Liebe verstanden, mit welcher die Christen sich lieben
lieben sollen, und deren Urheber das πνεῦμα ist. συναγ
ζεσθαι, eig. im Kampfe beistehn, Unterstützung leisten.
ist das Bild hier beizubehalten; denn ein Kampf wars
That, dem er entgegenging. — V. 31. ῥυσθῶ s. VII.
Die Ungläubigen in Judäa sind die dortigen Juden
Wenn er wünscht, daß seine Hülfsleistung für Jerusalem
für die dortigen Christen, oder auch, die er nach Jeru
bringt, den dortigen Christen angenehm seyn möge, so ist
gerade nothwendig, daß er das Gegentheil als wahrsch
angenommen habe, obwohl allerdings möglich war, daß
Stolze der Judenchristen eine Spende aus der Hand gewis
Heiden nicht so angenehm war, als es Paulus wünschte,
die Bereitwilligkeit der Gemeinen es verdiente. — V. 32.
ἐν χ. ἐ. π. ὑμᾶς, damit ich freudig zu euch komme, nehm
über glücklich vollführtes Geschäft, dessen Ausführung ihm
so mehr am Herzen liegen mochte, als es für einen Schrit
völligen Versöhnung der Parteien ansehn konnte. διὰ θελή
ματος θεοῦ, eine Beschränkung, unser: so Gott will. συν
αναπαύσωμαι ὑμῖν, nicht nur: mit Euch auszuruhn, so
dern auch, mich mit Euch zu erquicken. V. 33. würde
wohl wenig zweckmäßig seyn, wenn P. bei εἰρήνη wieder
Eintracht dächte.

Sechzehntes Kapitel.

V. 1. 2. Empfehlung der Phöbe, die der Apostel den Römern mit den Worten τὴν ἀδ. — Κεγχρεαῖς bekannt macht. Durch ἀδελφὴ ἡμῶν wird sie als Christin bezeichnet. διάκονος, Dienerin. So wie nehmlich Diakone, so gab es in den Gemeinen auch Dienerinnen, welche gleiche Verrichtungen mit jenen hatten; ob der Umfang derselben damals schon irgendwie bestimmt gewesen, muß ungewiß bleiben. Pflege der Armen, Kranken, vielleicht auch Fremden, ihres Geschlechts, war ohne Zweifel ein Theil davon. Man verweist auf Casp. Zieglers Schrift de diaconissis veteris ecclesiae. Wittenb. 678. und Bingham Origines eccles. II, 22. S. 341—60. Das Partic. οὖσαν als Präteritum zu nehmen, wie Koppe, ist kein Grund vorhanden, Phöbe konnte Diakonissin seyn, und dennoch eine Reise nach Rom zu machen haben: Κεγχρεαί, bekanntlich die Hafenstadt von Korinth am Saronischen Busen, wo es, wie wir hier erfahren, damals schon eine ἐκκλησίαν gab. So wenig wir nun wissen, was Ph. in Rom zu thun gehabt, so wenig auch, ob sie der alten Tradition zufolge, den Brief selbst überbracht, oder sich nur in der Gesellschaft befunden habe, wie Koppe meint, aus welcher ein Anderer ihn bei sich führte; ist auch, wie das Meiste in diesem Kapitel, nicht weiter zu erforschen Noth. Ἵνα — ἁγίων. Daß Phöbe dorthin reiste, wird hieraus vollkommen klar. ἐν κυρίῳ, auf christ-

wäre, da er in Makedonien vielfach umher gereist war. Dies braucht uns daher nicht weiter aufzuhalten. Aber was bedeutet hier πληροῦν? Die Bedeutung vollführen würde man mit Er., Beza, Grot., annehmen können, da εὐαγγέλιον auch das Amt der evangelischen Verkündigung bedeuten könnte, wenn nicht theils der Beisatz τοῦ Χριστοῦ uns lehrte, daß er in der That die Kunde von Christo selbst im Sinne habe, theils der Zusammenhang eine Erklärung forderte, nicht wie eifrig er fürs Evangelium gewirkt, sondern wie glücklich er darin gewesen sey. Aus gleichem Grunde aber muß auch die Deutung: docere, perfecte docere u. ähnliche, von Heum., Schmidt, Koppe, als unrichtig abgewiesen werden. Es ist gar nicht vom Lehren die Rede, sondern vom Erfolg des Lehrens, von der Begründung des Christenthums in diesen weiten Räumen, daher auch longe lateque docere, was Rosenmüllers prospero successu docere, dem Sinne wenigstens näher kommt. Eine einzige Stelle ist, welche mit der unsrigen verglichen werden könnte, Kol. I, 25., aber sie läßt verschiedene Erklärungen zu, und nützt daher hier nichts. So bleibt nur Eine Erklärung übrig, die in den Sinn vortrefflich paßt, aber freilich eine Anomalie der Construktion voraussetzt, deren Zulässigkeit nicht zu erweisen ist. πληροῦν behält die Bedeutung: vollmachen, anfüllen, und während P. hätte schreiben sollen: πᾶσαν τὴν γῆν oder auch πάντα πεπληρ. τοῦ εὐαγγελίου, hat er die hebr. Construktion angewendet, auf die unter allen mir bekannten Auslegern allein Corn. a Lapide hingewiesen hat, und für welche sich die Belege in den hebr. Lexicis finden, und daher τὸ εὐαγγ. geschrieben. Nun hätte er, wie die LXX Gen. I, 22. πληρώσατε τὰ ὕδατα ἐν ταῖς θαλάσσαις, hinzusetzen können: ἐν πάσῃ τῇ γῇ; weil er aber den zu erfüllenden Raum durch seine Grenzen schon bezeichnet hatte, ließ er diesen Beisatz als überflüssig weg. Als hebräisch ist demnach die Ausdrucksweise völlig erwiesen, und nur ein griech. Beispiel fehlt. Doch setzt P. wenigstens einmal beim Passiv den Gegenstand, womit etwas erfüllt wird, in den Akkus., Kol. I, 9.

ἵνα πληρωθῇτε τὴν ἐπίγνωσιν. Für den Gedanken läßt diese Auffassung gar nichts zu wünschen übrig; wie sollte sie da nicht als richtig angenommen werden können?

V. 20. 21. Paulus lehrt seine Leser die Regel kennen, welche er bei Ausbreitung des Christenthums befolgt hat. φιλοτιμεῖσθαι, dessen eigentliche Bedeutung die des ehrsüchtigen Strebens oder Handelns ist, kommt in den pauliniſchen Briefen noch zweimal vor, 1. Theſſ. IV, 11., wo φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν allenfalls heißen könnte, seine Ehre darein setzen, Ruhe zu halten, aber wahrscheinlich nichts anderes heißt, als: mit allem Fleiße darnach streben; und 2. Kor. V, 9. φιλοτιμούμεθα εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι, eine Stelle, welche nur die letztere Bedeutung haben kann, die wir daher auch für die vorliegende in Anspruch nehmen. Jetzt kann man verschieden construiren. Immer muß der Satz von ὥστε V. 19. abhängig bleiben; nimmt man aber εὐαγγελίζεσθαι als den davon abhängigen Infinitiv, so läßt sich οὕτως entweder mit diesem, oder mit dem Partizip verknüpfen. Hier aber bleibt das Unbequeme, daß das Particip, welches in beiden Fällen die Stelle eines Erklärungssatzes vertritt, vor dem Inf. steht, dem es folgen sollte. Außerdem könnte man noch entweder annehmen, Paulus, den wir in den Modis oft auffallend wechseln sehen, habe das Part. für den Inf. gesetzt, wobei der Sinn wäre: so daß ich mich jedoch ernstlich bemühe, so zu predigen ꝛc. d. h. in der Verkündigung des Evang. so zu verfahren ꝛc.; oder auch, wie mehrere Ausleger gethan, das Part. mit dem Subjekt με des vorhergehenden Satzes verbinden, was den gleichen Sinn giebt, und keine Enallage anzunehmen erfordert. Das οὕτω wird nun im Folgenden erklärt. οὐχ ὅπου — Χριστός, d. h. nicht wo Ch. schon genannt (verkündiget, bekannt gemacht) ist; also nicht wo es schon Christen giebt, sondern, wie gleich nachfolgt, wo man noch gar nichts von ihm weiß. Der Grund dieses seines Verfahrens: ἵνα μὴ — οἰκοδομῶ. Auf fremden Grund bauen, d. h. ein von Andern angefangenes Werk fortsetzen. Dies nicht zu wollen, konnte ihn Verschiedenes be-

ſtimmen, vornehmlich aber wohl die Wahrnehmung, daß ſein freies Chriſtenthum ſich auf dem Grunde des judaiſirenden nicht erbauen ließ. Anſtatt nun endlich einfach zu ſagen: wo man noch nichts von ihm vernommen hat, giebt er, wie er ſo gern thut, wieder eine Schriftſtelle. Sondern, ſagt er, wie geſchrieben ſteht ꝛc. d. h. ſondern ich verfahre ſo, daß in Erfüllung geht, was dort geſagt iſt. Die Stelle iſt Jeſ. LII, 15. nach der LXX.

V. 22. Ἐγκόπτειν, verhindern, wie Gal. V, 7. 1. Theſſ. II, 18. τὰ πολλὰ könnte heißen plerumque, in den meiſten Fällen, aber die Bed. von πολλάκις, die ſchon Chryſ. der Formel beilegt, ſcheint doch paſſender. Nimmt man nun an, διὸ ſolle an das Nächſtvorhergehende anknüpfen, was wohl das Wahrſcheinlichſte iſt, ſo hat man als das Hindernde nicht ſowohl ſeine bisherige zu große Beſchäftigung, an welche man wegen V. 23. denken zu müſſen geglaubt hat, als vielmehr die V. 20. 21. aufgeſtellte Regel, nicht in fremde Arbeit einzutreten, zu betrachten.

V. 23. 24. Der erſte dieſer beiden Verſe giebt die Gründe an, warum ſich P. nun, nach Rom zu kommen, entſchloſſen hat; nehmlich zuerſt, μηκέτι τόπον — τούτοις. Κλίματα ſind Gegenden, Landſtriche, Gal. I, 21. 2. Kor. XI, 10. μηκέτι τόπον ἔχων, da ich nicht mehr Raum habe; Schmidt bemerkt: nempe propter invidias Judaeorum, und Ammon iſt gleichen Sinnes. Aber weder Worte noch Zuſammenhang führen auf dieſe Erklärung hin. Daher bleiben wir bei der allgemein geltenden Anſicht, P. melde hiermit, daß es für ihn nichts mehr zu thun gebe in den Ländern, die er bis dahin beſucht habe. Freilich darf dies nicht ſo verſtanden werden, als ob hier die ganze Bevölkerung chriſtlich geweſen ſey, denn das war ſie nicht; aber chriſtliche Gemeinen waren an allen Hauptorten jener Provinzen, und Paulus, der nicht nur überzeugt war, es ſolle in der kurzen Zeit, die noch übrig wäre bis zu Chriſti Wiederkunft, noch allen Heiden das Evangelium verkündigt werden, ſondern auch zuverſichtlich glaubte, Er ſey zu Löſung dieſer großen Aufgabe berufen und

bestellt, scheint es als feste Norm angenommen zu haben, zwar an allen Hauptpunkten in eigner Person den Saamen des Wortes auszustreuen, damit derselbe sich von da aus nach allen Seiten hin verbreiten möchte, diese Verbreitung aber seinen Gehülfen zu überlassen, während Er nicht ruhen mochte, bevor er die ganze Erde durchlaufen, und allenthalben christliche Erkenntniß ausgebreitet haben würde. Sein Theil sollte nur die Gründung und nachmalige Beaufsichtung der Gemeinen seyn; an Einem Orte liegen zu bleiben, bis rund umher Alles sich dem Glauben zugewandt hätte, das war ein Verfahren, welches weder die Gemüthsart noch die Ansicht unsers Apostels dulden konnte. Zu diesem Einem Grunde, der ihn nur weiter treibt, kommt noch ein zweiter, der diesem Treiben eine bestimmte Richtung giebt, nehmlich das vieljährige Verlangen nach Rom zu kommen. — V. 24. setzt uns in Kenntniß von den Entwürfen, mit denen P. damals umging. ὡς ἐὰν ist gleichbedeutend mit ὡς ἄν, das sich auch bei Chrys., und in einigen Handschr. findet — ἐὰν für ἄν ist im N. T. ja häufig genug —; dies aber hat die Bedeutung von ὅταν, vgl. 1. Kor. XI, 34. Jos. II, 14. für כ mit Infinitiv. Ueber die Form Σπανία für das Lat. Hispania — die Griechen sagten meist Ἰβηρία —, hat Grotius zu unsrer Stelle Manches gesammelt. Ob der Apostel nach Spanien gekommen oder nicht, ist ungewiß, da nirgends eine sichere Meldung über seine Schicksale nach der Zeit, wo die Apgesch. uns verläßt, zu finden ist, so daß man sich noch keinesweges darüber vereinigt hat, ob er aus seiner Gefangenschaft in Rom wieder losgekommen oder nicht. *) Hier kann es uns ganz gleichgültig seyn. Die Worte ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς vor ἐλπίζω haben eine so starke Auktorität jeder Art wider sich, daß man sie als unächt betrachten darf. Mit ihnen fällt dann nach ἐλπ. nothwendig auch γὰρ hinweg, das eine fast gleiche Anzahl von Zeugen gegen sich hat. Auf der Durchreise hofft P. die Römer zu sehen, treu seiner Regel,

*) Von den neuesten Forschern über diesen Gegenstand erklärt sich Schrader aufs bestimmteste dagegen, Köhler eben so bestimmt dafür.

da nicht zu bleiben, wo Andere vor ihm gearbeitet haben. Zugleich aber erwartet er von ihnen Begleitung dorthin, so wie in andern Gemeinen ihm bei der Abreise zu Theil geworden war. Daß er dieselbe auf dem ganzen Wege begehrt habe, folgt nicht nothwendig aus ἐκεῖ, das übrigens für ἐκεῖσε steht. Wenigstens wenn seine Absicht war, auf dem Landwege dahin zu gehen, so machte er gewiß unterweges mehr als einen Aufenthalt in wichtigeren Städten, wo er dann, wenn er sein Werk vollbracht hatte, wieder auf Begleitung rechnen durfte. Um aber doch nicht den Schein zu geben, als betrachte er Rom bloß als Durchgangsort, und fordere bloß Dienst von der dortigen Gemeine, setzt er hinzu: ἐὰν — ἐμπλησθῶ. ἐμπίπλασθαί τινος, eigentlich mit Jemand angefüllt, von Jemand gesättigt werden, entspricht unserm: Jemand genießen. ἀπὸ μέρους, zum Theil; Ausdruck der Humanität, damit es nicht scheine, als könne dies so bald und so leicht geschehen seyn. Chrysost. freilich findet in allen diesen Worten zuviel Absichtlichkeit.

V. 25—27. Im Obigen hat der Ap. ohne weitere Bestimmung gesagt, wenn er nach Spanien reisen werde, wolle er zu ihnen kommen. Jetzt fügt er eine Bestimmung, so genau er sie geben kann, hinzu, indem er auf die Reise deutet, die er zuvor noch unternehmen muß, nehmlich seine letzte nach Jerusalem, auf welcher er gefangen wurde. Aus den Worten νυνὶ πορεύομαι scheint mit Recht gefolgert zu werden, daß er den Brief ganz kurz vor seiner Abreise geschrieben. διακονῶν τοῖς ἁγίοις. Wollte man hier διακονεῖν in der bloßen Bedeutung des Dienens überhaupt verstehn, so könnte man bei den ἁγίοις auch an die makedonischen und achajischen Christen denken, denen er den Dienst erzeigte, die gleich zu erwähnende Spende nach Jerusalem zu bringen; bedenkt man aber die kirchliche Bedeutung des Worts, so können die ἅγιοι nur die Jerusalemer Christen seyn, zu deren Dienst und Versorgung er die Steuer eingesammelt hatte. Μακεδ. καὶ Ἀχαΐα, d. h. die Christen dieser beiden Provinzen, von denen letztere ganz Griechenland umfaßt. εὐδόκησαν, sie haben

sich aus freiem Willen entschlossen, nicht irgend wodurch genöthigt, sondern aus eigner Ueberzeugung, so thun zu müssen. Die Bedeutung des Freiwilligen, des eigenen Wollens, die immer im Verbum liegt, ist wegen V. 27. durchaus festzuhalten. *Κοινωνίαν ποιήσασθαι*, eine Mittheilung zu veranstalten, d. h. eine Spende, (vgl. Hebr. XIII, 16.) aber unter einen freundlichern, der christlichen Liebe angemessenern Begriff gebracht. Solche Spenden suchte der Ap. allenthalben zusammen zu bringen, und that, was er vermochte, um die Gemeinen dazu zu bewegen. Die Noth der Christen in Jerusalem mochte sehr groß seyn, theils durch eigne, theils durch fremde Schuld; durch eigene, wiefern sie im Anfange Gütergemeinschaft mit Verkauf aller liegenden Habe eingeführt, und sicher alle Erwerbsthätigkeit eingestellt hatten in der Hoffnung auf die baldige Rückkehr des Erlösers; durch fremde, wiefern es ihnen an Beeinträchtigung von Seiten der ungläubigen Juden und des hohen Raths insbesondere nicht fehlen konnte. — V. 27. wiederholt er das *εὐδόκησαν* mit einem verstärkenden *γάρ*. Der Sinn: Ja, sie haben es für gut gefunden, so daß die folgenden Worte nicht correktiv zu nehmen sind, wie viele Ausleger gethan, sondern vielmehr zur Erklärung dienen, warum sie es so gut gefunden haben; nehmlich, weil sie ihre Schuldner sind. Daß hier eine Absicht zum Grunde liege, die Römer ebenfalls zu solch einer Spende zu bewegen, ist allgemein anerkannt. Daher setzt er auch die Behauptung, sie seyen Schuldner der Judenchristen, noch weiter aus einander. *τοῖς πνευματικοῖς — ἔθνη*, die Heiden haben an ihren geistigen Gütern Theil genommen; *κοινωνεῖν* ist intranf., wie immer; die *πν.* sind alle Güter des Heils und der Erlösung, welche ihr Eigenthum (*αὐτῶν*) deßhalb genannt werden, weil nach P. eigner Ansicht die Juden es zunächst und ursprünglich sind, denen die Erlösung zugehört, die nur von ihnen zu den Heiden herübergebracht worden ist. Haben sie nun dies größte aller Güter von Jenen mit überkommen, so ist es allerdings nur billig, daß sie an dem unbedeutendern Gute, nehmlich dem zeitlichen Besitz, jenen einen Antheil gestatten.

V. 28. 29. Daß hier ὁ καρπὸς οὗτος der Sache nach nichts anders als die Spende selbst bedeutet, kann außer dem Zusammenhange auch das Pron. οὗτος lehren. Was aber den Begriff anlangt, so ist einige Ungewißheit vorhanden. Es kann eine Frucht seyn in Bezug auf die zu Jerusalem, wiefern diese aus ihrer (hier zugestandnen) Mittheilung des Evangeliums an die Heiden diesen Gewinn der Mittheilung zeitlicher Güter ziehn; aber auch in Bezug auf die Heidenchristen, welche die Spende machen, nehmlich eine Frucht ihres neuen christlichen Sinnes, wie ja P. die Werke des Menschen als Früchte seines innern Zustandes zu bezeichnen pflegt; oder endlich in Bezug auf den Apostel, eine Frucht seiner apostolischen Wirksamkeit, welches die gewöhnlichste Meinung ist. Einen festen Entscheidungspunkt finde ich nicht; doch glaube ich nicht, daß man wohl thun werde, von dem allem nichts zu denken, und nur wie Carpzov, commodum, quo res familiaris augeri potest, oder wie Tholuck, Ertrag der Sammlung dabei zu denken. Denn hierbei würde P. die Sache nur von Seiten des äußern Werks betrachten, was ganz gegen seine Sitte ist, der jedes Werk der Christen aus einem sittlichen oder religiösen Gesichtspunkt aufzufassen pflegt. — Auch σφραγίζεσθαι ist verschieden gefaßt worden. Einige haben die eigentliche Bed. versiegeln, festgehalten, und gemeint, P. habe, um seinen guten Namen gegen den Verdacht einer Veruntreuung zu sichern, sich das Geld versiegeln lassen, oder selbst versiegelt. So Erasm., a Lapide. Aber, auch wenn wir gar nicht fragen wollten, mit welchem Rechte wir denn ein Verhältniß des Apostels und der Gemeinen annehmen würden, welches eine solche Maßregel nothwendig machte, so wäre doch erstlich der Ausdruck sehr sonderbar. Bezögen wir αὐτοῖς auf die Gemeinen, so sagte P., wenn er das Geld werde haben versiegeln lassen, wolle er nach Spanien reisen, und von seiner Selbstüberbringung Nichts. Bezögen wir es auf die zu Jerusalem, so könnte er kaum sonderbarer reden als: ihnen das Geld versiegeln lassen, statt versiegelt überbringen. Sodann, was hätte doch den Apostel bewegen sollen, diesen weder für die Gemeinen noch

für ihn ehrenvollen Umstand nach Rom zu berichten, wo man, ihn noch nicht kennend, kein sehr günstiges Vorurtheil für ihn daraus hätte ziehen müssen? Mit Recht sind daher die meisten Ausleger davon abgewichen. Wenn aber Heumann, αὐτοῖς auf die maked. Christen beziehend, erklärt, P. wolle durch diese Spende den jüdischen die Versicherung geben, daß jene gewiß nicht Heuchler, sondern wahre Christen seyen, so ist dies ohne Zweifel viel zu weit hergeholt. Was Semler mit seinem quasi vale dicturus will, ist mir unbegreiflich. Schon Chrysost. hatte die Sache richtig gefaßt, wenn er erklärte: τοῦτ' ἔστιν, ὡς εἰς βασιλικὰ ταμεῖα ἐναποθέμενος καὶ ἐν ἀσύλῳ καὶ ἀσφαλεῖ χωρίῳ. P. meint nichts anderes als die sichre, zuverlässige Ueberbringung des Geschenkes in eigner Person, so daß er selbst gewiß war, es sey vollständig in die rechten Hände gekommen. So wird es auch jetzt insgemein verstanden. δι' ὑμῶν, so daß ich bei Euch durchreise. — V. 29. Die Worte τοῦ εὐαγγελίου τοῦ fehlen in vielen der besten Hdschr., und einigen Verss. und Vätern; es wäre daher leicht möglich, daß sie aus einer Glosse entstanden wären. Im Sinne wird durch ihre Auslassung nichts geändert. Was P. meine, wenn er sagt, er werde ἐν πληρώματι εὐλογίας τ. X. zu ihnen kommen, darüber haben sich verschiedene Ansichten gezeigt. Nach Chrys., Heumann, soll er sagen, er hoffe die Gemeine in einem sehr vollkommenen Zustande anzutreffen, Ambr. denkt an Wunder, Theod. an die Gefahren und Leiden fürs Evangelium; einzig richtig aber ist die Uebersetzung: mit einer Fülle von Segnungen Christi, d. h. solchen, deren Urheber Christus ist. Vgl. I, 11. πλήρωμα, Fülle, Joh. I, 16.

V. 30. Das Vorgefühl des Schicksals, das ihn in Jerusalem treffen würde, welches ihn, wie wir aus der Apostelgeschichte sehen, allenthalben auf seiner Reise dahin begleitete, spricht sich auch hier in den letzten Versen aus, und veranlaßt ihn zu der Bitte um ihren Beistand im Gebet, welche wir hier finden. Παρακαλεῖν ist hier ohne Zweifel bitten. διὰ τοῦ κυρίου, per dominum; s. XII, 1. ἀγάπη

τοῦ πνεύματος wird seit Erasm. und Beza allgemein von der Liebe verstanden, mit welcher die Christen sich lieben oder lieben sollen, und deren Urheber das πνεῦμα ist. συναγωνίζεσθαι, eig. im Kampfe beistehn, Unterstützung leisten. Auch ist das Bild hier beizubehalten; denn ein Kampf wars in der That, dem er entgegenging. — V. 31. ῥυσθῶ s. VII, 24. Die Ungläubigen in Judäa sind die dortigen Juden selbst. Wenn er wünscht, daß seine Hülfsleistung für Jerusalem d. h. für die dortigen Christen, oder auch, die er nach Jerusalem bringt, den dortigen Christen angenehm seyn möge, so ist nicht gerade nothwendig, daß er das Gegentheil als wahrscheinlich angenommen habe, obwohl allerdings möglich war, daß den Stolze der Judenchristen eine Spende aus der Hand gewesener Heiden nicht so angenehm war, als es Paulus wünschte, und die Bereitwilligkeit der Gemeinen es verdiente. — V. 32. ἵνα ἐν χ. ἐ. π. ὑμᾶς, damit ich freudig zu euch komme, nehmlich über glücklich vollführtes Geschäft, dessen Ausführung ihm um so mehr am Herzen liegen mochte, als es für einen Schritt zur völligen Versöhnung der Parteien ansehn konnte. διὰ θελήματος θεοῦ, eine Beschränkung, unser: so Gott will. συναναπαύσωμαι ὑμῖν, nicht nur: mit Euch auszuruhn, sondern auch, mich mit Euch zu erquicken. V. 33. würde es wohl wenig zweckmäßig seyn, wenn P. bei εἰρήνη wieder an Eintracht dächte.

Sechzehntes Kapitel.

V. 1. 2. Empfehlung der Phöbe, die der Apoſtel den Römern mit den Worten τὴν ἀδ. — Κεγχρεαῖς bekannt macht. Durch ἀδελφὴ ἡμῶν wird ſie als Chriſtin bezeichnet. διάκονος, Dienerin. So wie nehmlich Diakone, ſo gab es in den Gemeinen auch Dienerinnen, welche gleiche Verrichtungen mit jenen hatten; ob der Umfang derſelben damals ſchon irgendwie beſtimmt geweſen, muß ungewiß bleiben. Pflege der Armen, Kranken, vielleicht auch Fremden, ihres Geſchlechts, war ohne Zweifel ein Theil davon. Man verweiſt auf Casp. Zieglers Schrift de diaconissis veteris ecclesiae. Wittenb. 678. und Bingham Origines eccles. II, 22. S. 341—60. Das Partic. οὖσαν als Präteritum zu nehmen, wie Koppe, iſt kein Grund vorhanden, Phöbe konnte Diakoniſſin ſeyn, und dennoch eine Reiſe nach Rom zu machen haben: Κεγχρεαί, bekanntlich die Hafenſtadt von Korinth am Saroniſchen Buſen, wo es, wie wir hier erfahren, damals ſchon eine ἐκκλησίαν gab. So wenig wir nun wiſſen, was Ph. in Rom zu thun gehabt, ſo wenig auch, ob ſie der alten Tradition zufolge, den Brief ſelbſt überbracht, oder ſich nur in der Geſellſchaft befunden habe, wie Koppe meint, aus welcher ein Anderer ihn bei ſich führte; iſt auch, wie das Meiſte in dieſem Kapitel, nicht weiter zu erforſchen Noth. Ἵνα — ἁγίων. Daß Phöbe dorthin reiſte, wird hieraus vollkommen klar. ἐν κυρίῳ, auf chriſt-

liche Weiſe, oder in chriſtlichem Sinne, kurz ſo, wie die Aufnahme durch das Chriſtenthum bedingt wird. ἀξίως τ. ἁγίων, auf eine der Heiligen würdige Weiſe, d. h. ſo, wie es ſich gebührt, daß Chriſten ihre Glaubensgenoſſen aufnehmen. παραστῆναι, adesse, beiſtehn, Hülfe leiſten. προστάτις ἐγενήθη überſetzt Beza hospitium praebuit, desgl. a Lap.; Erasm. affuit, Grotius, Elsner, Wolf, u. d. Meiſten patrona exstitit. Etwas gewiſſes läßt ſich gar nicht ſagen; nur daß von irgend einer Art des Beiſtands die Rede ſey, lehrt der Zuſammenhang.

V. 3—16. Grüße an beſtimmte Perſonen in der römiſchen Gemeine. Aquila und Priscilla, oder wie jetzt geleſen wird, Prisca — ganz dieſelben Namen, wie Livia und Livilla und ähnliche Namen von Einer Perſon — Juden aus Rom, unter Claudius vertrieben, die P. in Korinth kennen gelernt hatte (Apg. XVIII, 2.). Von dort hatten ſie ihn nach Epheſus begleitet, und daſelbſt ſich für die Sache des Evangeliums thätig bewieſen (daſ. V. 18. ff.). Wenn ſie nach Rom zurückgekehrt waren, — wahrſcheinlich zu Anfange der Neroniſchen Regierung, — iſt unbekannt. Um ihrer Thätigkeit in Korinth und Epheſus willen nennt er ſie ſeine συνεργοὺς ἐν X. Ἰ. — V. 4. οἵτινες — ὑπέθηκαν. Wetſtein, Heumann, Semler, denken hierbei an geleiſtete Bürgſchaft; die Worte laſſen eher an Lebensgefahr denken, der ſie ſich — vielleicht in den Aufſtänden in Corinth (Apg. XVIII, 12. ff.) oder Epheſus (XIX, 23.) — zu ſeiner Erhaltung unterzogen hatten. Die Dankbarkeit der Heiden-Gemeinen begreift ſich leicht. Ob die ἐκκλησία κατ' οἶκον αὐτῶν eine in ihrem Hauſe ſich verſammelnde Anzahl von Chriſten ſey, wie viele Ausleger geurtheilt haben, oder ihre Familie und Hausgenoſſen, wie vornehmlich die neueſten, Koppe, Flatt, Tholuck, und A., läßt ſich wieder nicht entſcheiden, und auch 1. Kor. XVI, 19. was man für die letztere Meinung anführt, entſcheidet nicht. — V. 5. Ἐπαίνετος, ὁ ἀγαπητός, — warum iſt unbekannt — wird ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς X. genannt; Ἀσία hat bedeutende Autorität für ſich, und

ist natürlich von dem zu verstehen, was die Römer Asia nannten. Sonst las man Ἀχαΐας, wie 1. Kor. XVI, 15. von Stephanas. Der Sinn: er ist der Erste in Asien, der sich zu Christo bekehrt hat. Von V. 6. an lauter unbekannte Personen. Maria πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς, hat viel für uns d. h. für mich gearbeitet, zu meinem Besten viele Mühe aufgewandt. Ἀνδρόν. καὶ Ἰουνίαν. Es ist ungewiß, ob der letztere Name von Ἰουνία oder Ἰουνίας zu entnehmen ist; im ersten Falle ist Junia wahrscheinlich das Weib des Andronikus, im letzten Junias ein Mann; dies ist die Meinung der meisten Neuern, und Junias soll für Junius stehn. Dann sind συγγενεῖς wohl nicht mehr Verwandte, was an sich schon unsicher ist, sondern können auch, wie a Lap. schon meint, Stammgenossen seyn, wobei jedoch auffallen muß, daß eben dies Prädikat auch Andern, z. B. Aquila und Prisca, zukam. Die Bezeichnung als συναιχμαλώτους lehrt uns, daß sie irgend einmal mußten mit P. gefangen gewesen seyn; wo? weiß man nicht. Ferner heißen sie ἐπίσημοι ἐν τ. ἀποστόλοις d. h. entweder nach Beza, Grot., Carpz., Schmidt, Böhme, Koppe, Flatt, bei den Aposteln wohl bekannt, oder nach Chrys., Theod., Cäp., Wolf, Semler, Heumann, Tholuck, unter den Ap. ausgezeichnet. Dann sind ἀπ. im weiteren Sinne zu verstehen von Solchen, die im Auftrag der ersten Ap. umherzogen zu lehren. Das Wort ἐπίσημος selbst, (vgl. Matth. XXVII, 16.) scheint letztere Erklärung zu begünstigen. γεγόνασιν ἐν Χριστῷ, sie sind Christen gewesen. — V. 10. τοὺς ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου, die Christen aus den Leuten des Aristobulus. — Narcissus ist von Vielen für den bekannten Günstling des Claudius gehalten worden, doch ohne Grund, außer dem Namen. Eben so wird um bloßer Namensgleichheit willen Rufus V. 13. für den Sohn Simons von Cyrene angenommen, wovon sich doch so wenig sagen läßt, als warum er ihn ἐκλεκτὸν nennt. Die Mutter desselben nennt P. auch die seinige, wahrscheinlich wegen erfahrner Liebe.

V. 16. gebietet gegenseitige Begrüßung. ἐν φιλήματι

ἁγίῳ, mit heiligem Kusse. Eben so 1. Kor. XVI, 20. 2. Kor. XIII, 12. 1. Thess. V, 26. Es ist bekannt, daß der Kuß die gewöhnliche Begrüßung der Christen war, auch in ihren Versammlungen Statt fand. Doch macht P. auch seine Eigenschaft als ἅγιος bekannt, d. h. so wie er bei Christen beschaffen seyn muß. Die Auktorität für πᾶσαι ist nicht überwiegend. Immer würde man dies alle mit großer Einschränkung zu verstehen haben.

V. 17 — 19. Eine Warnung vor den Anstiftern von Parteien und Sekten, ohne Zusammenhang hereingeschoben. Σκοπεῖν τινα, auf Jemand achten, ihn betrachten, was sowohl geschehen kann, um ihm nachzuahmen, oder sich ihm anzuschließen (Phil. III, 17.), also auch um sich vor ihm zu hüten. σκ. ἑαυτόν, μὴ κ. τ. λ. Gal. VI, 1. διχοστασίαι, Spaltungen, 1. Kor. III, 3. Gal. V, 20. σκάνδαλα, Alles das, was Andern ein Reiz zum Bösen werden kann. Dergleichen stiften sie παρὰ τ. δ. — ἐμάθετε, gegen die Lehre, in Widerspruch mit der Lehre, welche ꝛc. Was für Leute aber hier P. meine, darüber ist man noch nicht einig. Viele nehmen an, es seyen solche gewesen, welche entweder aus Anhänglichkeit an den Mosaismus, oder aus Furcht vor Verfolgung und Liebe zum Wohlleben, die Christen zur Beobachtung des Gesetzes überzuführen versucht, und dadurch Spaltung in die Gemeine gebracht haben. So Grot., Mor., Flatt, Tholuck. Dagegen Carpzov wollte nicht nur diese, sondern auch die entgegengesetzte Partei derer verstanden wissen, welche mit Heftigkeit auf Ablegung alles dessen drangen, was sie als jüdisch für ungehörig zum Christenthum betrachteten. Heumann wollte wegen V. 18. gar keine theoretische, sondern praktische Ketzer, wie er sie nennt, anerkennen, nehmlich Solche, die um ihre eigene Ueppigkeit zu beschönigen, auch Andere zu überreden gesucht, daß ein Leben in sinnlichen Genüssen nicht unerlaubt sey; und Koppe hat diese Ansicht mit der ersten zu verbinden gesucht. Zur Entscheidung gebrichts an jeder festen Grundlage; es ist möglich, vielleicht auch wahrscheinlich, daß P. nur an die Anstifter solcher Irrungen gedacht habe, deren

Dunkelheit er im Briefe zu verstopfen gesucht, aber möglich auch, daß er noch andere im Sinne hatte. Diese Ungewißheit wirft nun auch eine gewisse Dunkelheit auf V. 18. Zwar wenn er sagt: τῷ κυρίῳ — οὐ δουλεύουσιν, so wird man ihm dies gern zugeben, denn ein Verfahren, bei welchem man Spaltungen erzeugt, ist unchristlich und geht aus Egoismus hervor, bei welchem der Mensch sich dient, und nicht Christo. Aber wenn er im affirmativen Theile sagt: τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, so bleibt es ungewiß, was er meine, ob, sie wollen dadurch von Andern (durch Schmeicheleі) die Mittel zu Befriedigung ihrer Lüste erjagen, oder, sie suchen Andre zu verführen, um ungerügt ihrer Lust dienen zu können, oder ob endlich P. ohne auf etwas Bestimmtes zu sehn, eigentlich hätte sagen sollen ἑαυτοῖς, aber theils um die Sache stärker auszudrücken, theils weil aller selbstsüchtige Sinn am Ende immer auf Sinnendienst zurückkommt, dafür τῇ κοιλίᾳ sage, sehe ich nicht zu entscheiden; derselbe Ausdruck steht auch Phil. III, 19., aber ohne uns an unserer Stelle viel zu helfen. Bemerkt muß werden, daß P. hier anstatt οὐ τῷ κυρίῳ zu schreiben, die Negation vor das Verbum gesetzt hat, als habe er den affirmativen Theil noch nicht gedacht gehabt, indem er den negativen schrieb. Auch χρηστολογία und εὐλογία lassen sich nicht bestimmt deuten, da wir nicht wissen, von was er spricht. Die allgemeine Bedeutung: gute, freundliche, schöne Reden, ist gewiß, aber weiter nichts, und als verloren erscheint die viele Mühe, welche manche Ausleger auf die Begriffsbestimmung dieser Worte hier verwendet haben. ἄκακος ohne Tücke; arglos, einfältig, wie εὐήθης.

V. 19. Wollte man die Worte ἡ γὰρ — ἀφίκετο unmittelbar mit den nächst vorhergegangenen verbinden, so müßte ὑπακοή den Sinn haben: die Leichtigkeit, mit welcher ihr Euch fremden Eindrücken hingebt, und daher auch verführen lasst, was ein sehr schlechtes Lob wäre. Man verbindet daher besser mit dem Hauptgedanken: Hütet euch vor ihnen. Nun ist ὑπακοή ihre Folgsamkeit, oder auch ihre Geneigtheit, den rechten Glauben anzunehmen. Der Artikel vor ἐφ' ὑμῖν

fehlt in den ältesten Codices, und könnte weggelassen werden, wenn nicht eben das uns bedenklich machen müßte, was gegen ihn spricht. Denn während der Mitte seyn muß: ich freue mich über Euch, hat die Formel mit dem Artikel eigentlich den Sinn: soviel in Eurer Macht steht; daher wenig Wahrscheinlichkeit für Einschiebung des Artikels. — σοφὸς und ἀκέραιος sind hier Gegensätze, wie Matth. X, 16. φρόνιμος und ἄκακος. Daß letztere bedeutet einfältig, entfernt von aller Schlauheit. V. 20. soll ihnen offenbar eine Hoffnung dargeboten, daß sie dem Uebel der Spaltungen und σκάνδαλα bald entnommen werden sollen; daher gar nicht nöthig ist, συντρίψαι als Optativ zu nehmen, wie Flatt. Der Satz: Gott wird den Satan unter Euern Füßen zertreten, muß wohl den Sinn haben: Gott wird den Unruhstiftern, die im Satans Dienste stehn, ein Ende machen. In dem nachfolgenden Wunsche ist ἀμήν vielleicht nicht ächt; es fehlt in sehr vielen Auktoritäten.

V. 21—23. Grüße Einzelner an die römische Gemeine. Außer Timotheus lauter unbekannte Namen; denn daß einige derselben noch sonst im N. T. vorkommen, macht sie nicht bekannter, da nicht einmal die Identität der Personen erwiesen werden kann. Was den Schreiber Tertius anlangt, so ist die allgemeine Meinung, P. habe diesen Brief, wie die meisten übrigen, diktirt, und Tertius sey der Schreiber gewesen. Aber ich sehe noch nicht, warum nicht selbst geschrieben, aber flüchtig und in solcher Weise, daß Absendung der eignen Handschrift nicht wohl möglich war. Dann war, wie auch Beza, Grotius, gemeint, Tertius nur Abschreiber, wenigstens die eigenhändigen Unterschriften 1. Kor. XVI, 21. Kol. IV, 18. 2. Thess. III, 17. entscheiden gar nichts, da es in dieser Hinsicht gleich galt, ob die abzusendenden Briefe diktirt oder abgeschrieben waren. V. 23. wird Cajus, vielleicht der 1. Kor. I, 14. erwähnte, des Ap. und der ganzen Gemeine Wirth genannt, und die gewöhnliche Annahme ist, er habe in seinem Hause die Versammlungen halten lassen. οἰκονόμος wird als Verwalter der Stadtkasse erklärt.

V. 24. dieselben Worte, wie V. 20., steht kritisch unsicher. Ich werde darauf zurückkommen, wo über die letzten Theile des Briefes überhaupt gesprochen werden wird. Eben so übergehe ich hier alles, was über die Stellung der drei letzten Verse etwa zu sagen wäre, und gebe nur ihre Erklärung.

V. 25 — 27. enthalten eine einzige Doxologie, die aber von Seiten der Grammatik nicht ohne Schwierigkeiten ist. Der Dativ, mit dem sie anfängt, τῷ δυναμένῳ ὑμ. στηρ., findet erst V. 27., wo er in den Worten μόνῳ σοφῷ θεῷ wieder aufgenommen wird, Etwas, woran er abhängen könnte, nehmlich ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας; und schon Chrys. — der hier, was er sonst selten thut, die Constr. angiebt — verband so, ohne in dem ᾧ eine Schwierigkeit zu finden, worin sie gerade liegt. So lange nehmlich dies stehen bleibt, und nicht anders erklärt werden kann, so lange kann der Schluß nur auf Ἰησοῦ Χριστοῦ bezogen werden; und so wenig eine Doxologie auf Christum auffallen könnte, so widrig und störend wird die Anakoluthie, — die übrigens von Tholuck angenommen ist, — daß er die Doxologie des Vaters nicht vollende, sondern Statt ihrer am Ende in eine auf den Sohn übergehe! Eine Anakoluthie wird auch von Koppe angenommen, aber so, daß P. ursprünglich habe die Gemeine Gott empfohlen (doch wohl nicht, wie ein Früherer gewollt, συνίστημι ὑμᾶς schreiben?) wollen, nachher aber, das Begonnene vergessend, eine kurze Doxologie nachfolgen lassen, vielleicht weil der Bote ihn gedrängt. Wahrscheinlichkeit kann ich in dieser Annahme nicht finden. Dagegen Beza, a Lapide, Rosenm., erklären ᾧ für einen Hebraismus, der gar nicht zu beachten sey, während Cramer, Flatt, erklären, ᾧ stehe für αὐτῷ, und die übrigen sich wenig um das Wort bekümmern, sondern διὰ Ἰ. Χ. mit ἡ δόξα εἰς τ. ἀ. verbinden. Ich gestehe, daß ich nicht weiß, welcher Ansicht ich mich anschließen soll, aber den zweiten Dativ μόνῳ σοφῷ θεῷ für ein gewisses Zeichen halte, daß P., als er diesen schrieb, noch nicht vergessen hatte, daß er dem Vater eine Doxologie darbringen wollte, und also dies erst nachher vergessen haben müßte, wenn die letzten Worte

nicht an den Vater gerichtet wären, daß ich daher sehr wünschte das Pron. ᾧ entweder gerechtfertigt oder ausgetilgt zu sehn. — Zu dem Inf. στηρίξαι wird von Semlern in bona mente et nova spe, von Koppe, Rosenmüller, in fide supplirt, und wirklich ist es gewöhnlich, dies Verbum (s. zu I, 11.) ohne Beisatz, worin die Befestigung geschehe, zu gebrauchen. Ist dies richtig, so kann κατὰ τὸ εὐαγγέλιον nur noch secundum evangelium bedeuten, wie es auch wirklich von Jenen u. A. verstanden worden ist. Aber ich sehe nicht, warum es nicht die Beziehung andeuten sollte, und den Sinn geben: Gott kann Euch befestigen in Beziehung auf das Evang., was denn am Ende soviel heißt, als im Glauben an das Evangelium. Grotius übersetzt ohne Weiteres in ea doctrina quam doceo; aber Wolf scheint die Präp. auf die angegebene Art zu fassen, da er sagt: secundum normam evangelii h. e. in fide quae praeconio suo et Christi tradita et comprehensa sit. Aehnlich auch Schmidt und Böhme. In keinem Falle kann der Sinn seyn: laut meines Evangelii, denn dieser Beisatz wäre überflüssig, und hätte nicht soviel Bestimmungssätze nach sich gezogen, als wir folgen sehn. Wenn er das Evangelium sein Ev. nennt, so kann dies auffallen, da an einen Gegensatz seines Evangeliums, d. h. seiner Auffassung der christlichen Lehre, gegen das Anderer, wie sie Gal. I, 6. ff. Statt findet, hier nicht gedacht werden kann. Das Auffallende wird noch vermehrt, wenn man bedenkt, daß ja die römische Gemeine gar nicht von ihm gegründet war. Vielleicht empfand auch Paulus selbst etwas davon, und fügte deßhalb die Worte καὶ τὸ — I. X. hinzu, welche explikativ, und zum Theil correktiv gefaßt werden können, mein Ev., nehmlich τὸ κήρ. Den Genit. Ἰησοῦ Χριστοῦ nehmen fast alle Ausleger subjektiv, und verstehn die Predigt Jesu selbst während seines Wandels auf der Erde; aber weit passender und paulinischer scheint mir die objektive Fassung, die ich bei C. a Lap., Ch. Schmidt, Tholuck, angetroffen habe. — Das folgende Glied κατὰ ἀποκάλ. μυστ. kann dem vorhergehenden durchaus nicht coordinirt werden, indem hierzu schlechterdings der Artikel vor ἀποκάλ.

erfordert würde; es muß also ein Erläuterungssatz seyn, welcher vollständig lauten würde τὸ γεγενημένον κατὰ ἀποκ., und dazu dienen soll, die Art und Weise anzudeuten, wie dieses κήρυγμα an die Menschheit gekommen sey; und mit Recht bemerkt Tholuck, wie der Ap. ein besonders Wohlgefallen daran finde, das Evangelium als ein längst beschlossenes, aber nach langer Verborgenheit jetzt erst geoffenbartes darzustellen. Er sagt also, das κήρυγμα sey erfolgt durch Offenbarung (ἀποκάλυψις der Akt des Offenbarens selbst, wie Gal. I, 12. Eph. III, 3.) eines Geheimnisses. Faßt man die Sache so, so fällt eben dadurch die bei Beza, Carpz., Schmidt, Flatt, anzutreffende Meinung hinweg, daß μυστήριον nur die Berufung der Heiden zum Mitgenuß des Heils bedeute. Das μυστήριον wird nun weiter beschrieben. Er nennt es zuerst σεσιγημένον χρ. αἰωνίοις, in ewigen Zeiten verschwiegen, d. h. zwar schon bei Gott von Ewigkeit her gedacht oder beschlossen, aber bis dahin nicht offenbart, sondern verborgen geblieben. Darauf im Gegensatz νῦν φανερωθέν, jetzt kund gemacht, nehmlich in der messianischen, kürzlich erst eingetretnen Zeit. Nun folgt weiter unten noch ein Particip γνωρισθέντος, welches dem φανερωθ. coordinirt ist; wir bedürfen also einer copulativen Partikel, und dürfen uns daher das in einigen Hdschr. und Verss. fehlende τε durchaus nicht nehmen lassen; und hieraus folgt wieder, daß die Worte διὰ γρ. προφητικῶν mit γνωρισθ. in Verbindung zu setzen sind. Es gehört zusammen: μυστηρίου γνωρισθέντος (νῦν, welches aus dem ersten Gliede mit herüber zu nehmen ist) εἰς πάντα τὰ ἔθνη d. h. bekannt gemacht unter allen Heiden, und εἰς wegen des darin liegenden Merkmals der Ausbreitung, also der Bewegung. Zweck dieser Bekanntmachung ὑπακοὴ πίστεως, worüber s. zu I, 5. Veranlassende Ursache ἐπιταγὴ τ. αἰών. θεοῦ, Auftrag oder Befehl (2. Kor. VIII, 8.) des ewigen Gottes (das Prädikat wegen χρ. αἰωνίοις). Mittel der Kundmachung γραφαὶ προφητικαί, prophetische Schriften. Was meint der Apostel? Gewiß nicht Evangelien, denn auch wenn es solche schon gegeben haben sollte, so bedient doch P. sich ihrer nicht;

noch weniger apostolische Lehrschriften, sondern wahrscheinlich die Schriften der Propheten, an welche sie P. seinen Unterricht über Christum anzuknüpfen, darauf zu gründen, daraus abzuleiten, kurz die er als Mittel des evangelischen Unterrichts zu behandeln pflegt. — Die Worte διὰ I. X. V. 27. werden freilich von den meisten Auslegern mit der folgenden Doxologie verbunden, aber wenn ᾧ nicht getilgt werden kann, ist dies unmöglich, und dann bleibt nur übrig, die Verbindung mit μόνῳ σ. θεῷ zu machen, und zu erklären, daß Gott als solcher sich durch Christum geoffenbart habe.

II.

Die einleitende Abhandlung.

1.

Die erste Frage in Bezug auf eine aus dem Alterthume herübergekommene Schrift muß die seyn, wer ihr Verfasser sey? Dieser Frage jedoch sind wir bei dem bisher von uns betrachteten Briefe fast ganz überhoben. Nicht allein nennt sich der Verfasser an der Spitze des Briefes selbst, und zwar so, daß Jedermann Paulus, den berühmten Heidenapostel daraus erkennen kann, sondern es ist auch eben dieser in der christlichen Kirche von jeher dafür anerkannt worden. Die ältesten Väter haben sich des Briefes bedient, z. B. Clemens von Rom, K. 35., Polykarp, K. 6., u. A., ihre Nachfolger sämmtlich schreiben den Brief namentlich dem Apostel zu; nur einige häretische Sekten wollten seine Aechtheit aus dogmatischen Gründen nicht gelten lassen. Von Seiten der Tradition und äußern Auktorität kann also eine Schrift nicht fester stehn, als dieser Brief. Und was die innere Beschaffenheit anlangt, so finden sich nicht allein in den geschichtlichen Notizen keine Gründe der Bezweifelung (s. Eichhorn Einl. ins N. T. III. S. 248 f. Paley Horae Paulinae übers. v. Henke, S. 15 ff.), sondern das Schreiben trägt auch in Sprache, Denkart, und sonstigen Eigenheiten so vollständig den Charakter der paulinischen Schriften, daß man es nicht für unächt erklären könnte, ohne auch über alle Uebrigen dasselbe Urtheil zu fällen.

Einige Gründe gegen die Aechtheit, die man in neuerer Zeit aufgesucht hat, lassen sich leicht widerlegen. So findet man einen Widerspruch zwischen dem Zeugnisse, das der Verfasser des Briefes der römischen Gemeine I, 8. (s. zu d. St.)

und XVI, 19. giebt, und der Erzählung des Lukas Ap. XXVIII, 17—22. Das Schreiben, sagt man, welches jenes Zeugniß enthält, soll einige Jahre vor der Ankunft des Apostels nach Rom verfaßt worden seyn, und doch, als er dann hinkommt, kennt man ihn selbst noch kaum dem Namen nach, und von den Christen weiß man noch weiter nichts, als daß es eine Sekte sey, die allenthalben Widerspruch erfahre. Wie läßt sich dies anders erklären, als daß der Brief später verfaßt, und von seinem mit den wahren Umständen wenig bekannten Verfasser zurückdatirt sey, ohne des Widerspruchs gewahr zu werden, den er selbst hineinlegt? Hierauf ist jedoch zu antworten, daß die Worte des Briefes nicht buchstäblich genommen werden dürfen, die des Lukas aber das gar nicht enthalten, was man darin gefunden hat. Nicht, daß sie P. nicht kennen, sagen daselbst die Juden, sondern daß man ihnen von Jerusalem aus nichts über ihn geschrieben, noch auch angekommene Brüder etwas Uebles von ihm gesprochen haben. Kennen als konnten sie den Verfasser wohl, wenn sie auch an dem allgemeinen Hasse ihrer Stammsgenossen gegen ihn noch keinen Antheil nahmen, oder keinen zu nehmen vorgaben. Denn warum sollte nicht einige Verstellung bei ihnen Statt gefunden haben, was ihn anlangte, da sie doch das Daseyn der Christen in Rom selbst zu ignoriren scheinen, das ihnen unmöglich unbekannt seyn konnte? Den Christen war P. keine so unbekannte Person, denn sie kamen ihm bis forum Appii und tres tabernae entgegen. Apg. XXVIII, 15. (vgl. Eichhorn a. a. O. S. 210.).

Noch unbedeutender erscheint der Grund, daß der Verfasser, der doch selbst bekenne, noch nicht in Rom gewesen zu seyn, dennoch so viele Bekannte daselbst grüße. Denn einestheils ist es gar nicht nöthig, daß er alle Personen, an die er Grüße aufträgt, wirklich gekannt habe, indem es ihm genug seyn konnte von dem Glauben und Eifer eines Christen gehört zu haben, um ihn lieb zu gewinnen, und sich berufen zu fühlen, durch seinen Gruß ihn zu erfreuen und zu ermuntern; andern Theils aber war es sehr leicht möglich, daß in

mehrere Personen in Rom kannte, da er mit seiner Wirksamkeit eine Menge Provinzen berührt hatte, so daß nur Einer seiner Bekannten aus jeder nach Rom, dem Zusammenfluß aller Nationen, gegangen zu seyn brauchte, um ihm mehr Bekannte dort haben zu lassen, als im Briefe als Solche bezeichnet werden. Dazu kommt, daß die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius gewiß Mehrere von ihnen in seine Nähe gebracht hatte, als Aquila und Priscilla, von denen die Sache aus der Apgesch. ganz gewiß ist. — Solche Argumente wider die Aechtheit können gegen so viele und starke für dieselbe gar nicht in Betracht kommen.

2.

Da die von uns behandelte Schrift sich in der Gestalt eines Briefes darstellt, ist unsre zweite Frage, an wen derselbe gerichtet sey? Der Verfasser giebt uns I, 7. selbst die Antwort: πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις (Ueber die Bedeutung der einzelen Ausdrücke s. d. Comm.). Ist aber auch hierdurch entschieden, daß das Schreiben an die Christen in Rom *) gerichtet sey, so ist doch die hierdurch erlangte Kenntniß noch so mangelhaft, daß wir uns wohl der Pflicht nicht entziehen dürfen, nach dem Beispiel unser Vorgänger einige Untersuchungen über die römische Gemeine anzustellen. Wir fragen zuerst nach ihrem Stifter. Die katholische Kirche hat sich lange Zeit der Meinung hingegeben, daß derselbe kein anderer als Petrus sey. Man berief sich auf das Zeugniß des Irenäus, der Haeres. III, 1. dies mit bestimmten Worten behauptet, und des Eusebius, dessen Chronikon seine Abreise dahin nach Gründung der antiochischen Gemeine ins zweite Jahr des Claudius (43. n. Ch.)

*) Daß er nicht sagt: die Gemeine in Rom, läßt uns über den Zustand dieser Christen in Bezug auf kirchliche Verfassung keinen Schluß machen; denn an die Epheser, Philipper, Kolosser, schreibt er gerade so, und dort waren sicher ausgebildete Gemeinen, als die Briefe geschrieben wurden.

fehlt in den ältesten Hdschr., und könnte weggelassen werden, wenn nicht eben das uns bedenklich machen müßte, was gegen ihn spricht. Denn während der Mann sagen muß: ich sage mich über Euch, hat die Formel mit dem Artikel eigentlich den Sinn: soviel in Eurer Macht steht; daher wenig Wahrscheinlichkeit für Einschiebung des Artikels. — σοφὸς und ἀκέραιος sind hier Gegensätze, wie Matth. X, 16. φρόνιμος und ἄκ. Daß letztere bedeutet einfältig, entfernt von aller Schlauheit. V. 20. soll ihnen offenbar eine Hoffnung gegeben, daß sie dem Uebel der Spaltungen und σκάνδαλα bald entnommen werden sollen; daher gar nicht nöthig ist, συντρίψει als Optativ zu nehmen, wie Flatt. Der Satz: Gott wird den Satan unter Euern Füßen zertreten, muß wohl den Sinn haben: Gott wird den Unruhstiftern, die im Satans Dienste stehn, im Kurzen ein Ende machen. In dem nachfolgenden Wunsche ist ἀμήν vielleicht nicht ächt; es fehlt in sehr vielen Auktoritäten.

V. 21—23. Grüße Einzelner an die römische Gemeine. Außer Timotheus lauter unbekannte Namen; denn daß einige derselben nach sonst im N. T. vorkommen, macht sie nicht bekannter, da nicht einmal die Identität der Personen erwiesen werden kann. Was den Schreiber Tertius anlangt, so ist die allgemeine Meinung, P. habe diesen Brief, wie die meisten übrigen, diktirt, und Tertius sey der Schreiber gewesen. Allein ich sehe noch nicht, warum nicht selbst geschrieben, aber flüchtig und in solcher Weise, daß Absendung der eignen Handschrift nicht wohl möglich war. Dann war, wie auch Beza, Grotius, gemeint, Tertius nur Abschreiber, wenigstens die eigenhändigen Unterschriften 1. Kor. XVI, 21. Kol. IV, 18. 2. Thess. III, 17. entscheiden gar nichts, da es in dieser Hinsicht gleich galt, ob die abzusendenden Briefe diktirt oder abgeschrieben waren. V. 23. wird Cajus, vielleicht der 1. Kor. I, 14. erwähnte, des Ap. und der ganzen Gemeine Wirth genannt, und die gewöhnliche Annahme ist, er habe in seinem Hause die Versammlungen halten lassen. οἰκονόμος wird als Verwalter der Stadtkasse erklärt.

V. 24. dieselben Worte, wie V. 20., steht kritisch unsicher. Ich werde darauf zurückkommen, wo über die letzten Theile des Briefes überhaupt gesprochen werden wird. Eben so übergehe ich hier alles, was über die Stellung der drei letzten Verse etwa zu sagen wäre, und gebe nur ihre Erklärung.

V. 25 — 27. enthalten eine einzige Doxologie, die aber von Seiten der Grammatik nicht ohne Schwierigkeiten ist. Der Dativ, mit dem sie anfängt, τῷ δυναμένῳ ὑμ. στηρ., findet erst V. 27., wo er in den Worten μόνῳ σοφῷ θεῷ wieder aufgenommen wird, Etwas, woran er abhängen könnte, nehmlich ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας; und schon Chrys. — der hier, was er sonst selten thut, die Constr. angiebt — verband so, ohne in dem ᾧ eine Schwierigkeit zu finden, worin sie gerade liegt. So lange nehmlich dies stehen bleibt, und nicht anders erklärt werden kann, so lange kann der Schluß nur auf Ἰησοῦ Χριστοῦ bezogen werden; und so wenig eine Doxologie auf Christum auffallen könnte, so widrig und störend wird die Anakoluthie, — die übrigens von Tholuck angenommen ist, — daß er die Doxologie des Vaters nicht vollende, sondern Statt ihrer am Ende in eine auf den Sohn übergehe! Eine Anakoluthie wird auch von Koppe angenommen, aber so, daß P. ursprünglich habe die Gemeine Gott empfohlen (doch wohl nicht, wie ein Früherer gewollt, συνίστημι ὑμᾶς schreiben?) wollen, nachher aber, das Begonnene vergessend, eine kurze Doxologie nachfolgen lassen, vielleicht weil der Bote ihn gedrängt. Wahrscheinlichkeit kann ich in dieser Annahme nicht finden. Dagegen Beza, a Lapide, Rosenm., erklären ᾧ für einen Hebraismus, der gar nicht zu beachten sey, während Cramer, Flatt, erklären, ᾧ stehe für αὐτῷ, und die übrigen sich wenig um das Wort bekümmern, sondern διὰ Ἰ. Χ. mit ἡ δόξα εἰς τ. ἀ. verbinden. Ich gestehe, daß ich nicht weiß, welcher Ansicht ich mich anschließen soll, aber den zweiten Dativ μόνῳ σοφῷ θεῷ für ein gewisses Zeichen halte, daß P., als er diesen schrieb, noch nicht vergessen hatte, daß er dem Vater eine Doxologie darbringen wollte, und also dies erst nachher vergessen haben müßte, wenn die letzten Worte

V. 28. 29. Daß hier ὁ καρπὸς οὗτος der Sache nach nichts anders als die Spende selbst bedeutet, kann außer dem Zusammenhange auch das Pron. οὗτος lehren. Was aber den Begriff anlangt, so ist einige Ungewißheit vorhanden. Es kann eine Frucht seyn in Bezug auf die zu Jerusalem, wiefern diese aus ihrer (hier zugestandnen) Mittheilung des Evangeliums an die Heiden diesen Gewinn der Mittheilung zeitlicher Güter ziehn; aber auch in Bezug auf die Heidenchristen, welche die Spende machen, nehmlich eine Frucht ihres neuen christlichen Sinnes, wie ja P. die Werke des Menschen als Früchte seines innern Zustandes zu bezeichnen pflegt; oder endlich in Bezug auf den Apostel, eine Frucht seiner apostolischen Wirksamkeit, welches die gewöhnlichste Meinung ist. Einen festen Entscheidungspunkt finde ich nicht; doch glaube ich nicht, daß man wohl thun werde, von dem allem nichts zu denken, und nur wie Carpzov, commodum, quo res familiaris augeri potest, oder wie Tholuck, Ertrag der Sammlung dabei zu denken. Denn hierbei würde P. die Sache nur von Seiten des äußern Werks betrachten, was ganz gegen seine Sitte ist, der jedes Werk der Christen aus einem sittlichen oder religiösen Gesichtspunkt aufzufassen pflegt. — Auch σφραγίζεσθαι ist verschieden gefaßt worden. Einige haben die eigentliche Bed. versiegeln, festgehalten, und gemeint, P. habe, um seinen guten Namen gegen den Verdacht einer Veruntreuung zu sichern, sich das Geld versiegeln lassen, oder selbst versiegelt. So Erasm., a Lapide. Aber, auch wenn wir gar nicht fragen wollten, mit welchem Rechte wir denn ein Verhältniß des Apostels und der Gemeinen annehmen würden, welches eine solche Maßregel nothwendig machte, so wäre doch erstlich der Ausdruck sehr sonderbar. Bezögen wir αὐτοῖς auf die Gemeinen, so sagte P., wenn er das Geld werde haben versiegeln lassen, wolle er nach Spanien reisen, und von seiner Selbstüberbringung Nichts. Bezögen wir es auf die zu Jerusalem, so könnte er kaum sonderbarer reden als: ihnen das Geld versiegeln lassen, statt versiegelt überbringen. Sodann, was hätte doch den Apostel bewegen sollen, diesen weder für die Gemeinen noch

für ihn ehrenvollen Umstand nach Rom zu berichten, wo man, ihn noch nicht kennend, kein sehr günstiges Vourtheil für ihn daraus hätte ziehen müssen? Mit Recht sind daher die meisten Ausleger davon abgewichen. Wenn aber Heumann, αὐτοῖς auf die maked. Christen beziehend, erklärt, P. wolle durch diese Spende den jüdischen die Versicherung geben, daß jene gewiß nicht Heuchler, sondern wahre Christen seyen, so ist dies ohne Zweifel viel zu weit hergeholt. Was Semler mit seinem quasi vale dicturus will, ist mir unbegreiflich. Schon Chrysost. hatte die Sache richtig gefaßt, wenn er erklärte: τοῦτ' ἔστιν, ὡς εἰς βασιλικὰ τιμεῖα ἐναποθέμενος καὶ ἐν ἀσύλῳ καὶ ἀσφαλεῖ χωρίῳ. P. meint nichts anderes als die sichre, zuverlässige Ueberbringung des Geschenkes in eigner Person, so daß er selbst gewiß war, es sey vollständig in die rechten Hände gekommen. So wird es auch jetzt insgemein verstanden. δι' ὑμῶν, so daß ich bei Euch durchreise. — V. 29. Die Worte τοῦ εὐαγγελίου τοῦ fehlen in vielen der beßten Hdschr., und einigen Verss. und Vätern; es wäre daher leicht möglich, daß sie aus einer Glosse entstanden wären. Im Sinne wird durch ihre Auslassung nichts geändert. Was P. meine, wenn er sagt, er werde ἐν πληρώματι εὐλογίας τ. X. zu ihnen kommen, darüber haben sich verschiedene Ansichten gezeigt. Nach Chrys., Heumann, soll er sagen, er hoffe die Gemeine in einem sehr vollkommenen Zustande anzutreffen, Ambr. denkt an Wunder, Theod. an die Gefahren und Leiden fürs Evangelium; einzig richtig aber ist die Uebersetzung: mit einer Fülle von Segnungen Christi, d. h. solchen, deren Urheber Christus ist. Vgl. I, 11. πλήρωμα, Fülle, Joh. I, 16.

V. 30. Das Vorgefühl des Schicksals, das ihn in Jerusalem treffen würde, welches ihn, wie wir aus der Apostelgeschichte sehen, allenthalben auf seiner Reise dahin begleitete, spricht sich auch hier in den letzten Versen aus, und veranlaßt ihn zu der Bitte um ihren Beistand im Gebet, welche wir hier finden. Παρακαλεῖν ist hier ohne Zweifel bitten. διὰ τοῦ κυρίου, per dominum; s. XII, 1. ἀγάπη

τοῦ πνεύματος wird seit Erasm. und Beza allgemein von der Liebe verstanden, mit welcher die Christen sich lieben oder lieben sollen, und deren Urheber das πνεῦμα ist. συναγωνίζεσθαι, eig. im Kampfe beistehn, Unterstützung leisten. Auch ist das Bild hier beizubehalten; denn ein Kampf wars in der That, dem er entgegenging. — V. 31. ῥυσθῶ s. VII, 24. Die Ungläubigen in Judäa sind die dortigen Juden selbst. Wenn er wünscht, daß seine Hülfsleistung für Jerusalem d. h. für die dortigen Christen, oder auch, die er nach Jerusalem bringt, den dortigen Christen angenehm seyn möge, so ist nicht gerade nothwendig, daß er das Gegentheil als wahrscheinlich angenommen habe, obwohl allerdings möglich war, daß dem Stolze der Judenchristen eine Spende aus der Hand gewesener Heiden nicht so angenehm war, als es Paulus wünschte, und die Bereitwilligkeit der Gemeinen es verdiente. — V. 32. ἵνα ἐν χ. ἐ. π. ὑμᾶς, damit ich freudig zu euch komme, nehmlich über glücklich vollführtes Geschäft, dessen Ausführung ihm um so mehr am Herzen liegen mochte, als es für einen Schritt zur völligen Versöhnung der Parteien ansehn konnte. διὰ θελήματος θεοῦ, eine Beschränkung, unser: so Gott will. συναναπαύσωμαι ὑμῖν, nicht nur: mit Euch auszuruhn, sondern auch, mich mit Euch zu erquicken. V. 33. würde es wohl wenig zweckmäßig seyn, wenn P. bei εἰρήνη wieder an Eintracht dächte.

Sechzehntes Kapitel.

V. 1. 2. Empfehlung der Phöbe, die der Apostel den Römern mit den Worten τὴν ἀδ. — Κεγχρεαῖς bekannt macht. Durch ἀδελφὴ ἡμῶν wird sie als Christin bezeichnet. διάκονος, Dienerin. So wie nehmlich Diakone, so gab es in den Gemeinen auch Dienerinnen, welche gleiche Verrichtungen mit jenen hatten; ob der Umfang derselben damals schon irgendwie bestimmt gewesen, muß ungewiß bleiben. Pflege der Armen, Kranken, vielleicht auch Fremden, ihres Geschlechts, war ohne Zweifel ein Theil davon. Man verweist auf Casp. Zieglers Schrift de diaconissis veteris ecclesiae. Wittenb. 678. und Bingham Origines eccles. II, 22. S. 341—60. Das Partic. οὖσαν als Präteritum zu nehmen, wie Koppe, ist kein Grund vorhanden, Phöbe konnte Diakonissin seyn, und dennoch eine Reise nach Rom zu machen haben: Κεγχρεαί, bekanntlich die Hafenstadt von Korinth am Saronischen Busen, wo es, wie wir hier erfahren, damals schon eine ἐκκλησίαν gab. So wenig wir nun wissen, was Ph. in Rom zu thun gehabt, so wenig auch, ob sie der alten Tradition zufolge, den Brief selbst überbracht, oder sich nur in der Gesellschaft befunden habe, wie Koppe meint, aus welcher ein Anderer ihn bei sich führte; ist auch, wie das Meiste in diesem Kapitel, nicht weiter zu erforschen Noth. Ἵνα — ἁγίων. Daß Phöbe dorthin reiste, wird hieraus vollkommen klar. ἐν κυρίῳ, auf christ-

liche Weise, oder in christlichem Sinne, kurz so, wie die Aufnahme durch das Christenthum bedingt wird. ἀξίως τ. ἁγίων, auf eine der Heiligen würdige Weise, d. h. so, wie es sich gebührt, daß Christen ihre Glaubensgenossen aufnehmen. παραστῆναι, adesse, beistehn, Hülfe leisten. προστάτις ἐγενήθη übersetzt Beza hospitium praebuit, desgl. a Lap.; Erasm. affuit, Grotius, Elsner, Wolf, u. d. Meisten patrona exstitit. Etwas gewisses läßt sich gar nicht sagen; nur daß von irgend einer Art des Beistands die Rede sey, lehrt der Zusammenhang.

V. 3—16. Grüße an bestimmte Personen in der römischen Gemeine. Aquila und Priscilla, oder wie jetzt gelesen wird, Prisca — ganz dieselben Namen, wie Livia und Livilla und ähnliche Namen von Einer Person — Juden aus Rom, unter Claudius vertrieben, die P. in Korinth kennen gelernt hatte (Apg. XVIII, 2.). Von dort hatten sie ihn nach Ephesus begleitet, und daselbst sich für die Sache des Evangeliums thätig bewiesen (das. V. 18. ff.). Wenn sie nach Rom zurückgekehrt waren, — wahrscheinlich zu Anfange der Neronischen Regierung, — ist unbekannt. Um ihrer Thätigkeit in Korinth und Ephesus willen nennt er sie seine συνεργοὺς ἐν X. I. — V. 4. οἵτινες — ὑπέθηκαν. Wetstein, Heumann, Semler, denken hierbei an geleistete Bürgschaft; die Worte lassen eher an Lebensgefahr denken, der sie sich — vielleicht in den Aufständen in Corinth (Apg. XVIII, 12. ff.) oder Ephesus (XIX, 23.) — zu seiner Erhaltung unterzogen hatten. Die Dankbarkeit der Heiden-Gemeinen begreift sich leicht. Ob die ἐκκλησία κατ' οἶκον αὐτῶν eine in ihrem Hause sich versammelnde Anzahl von Christen sey, wie viele Ausleger geurtheilt haben, oder ihre Familie und Hausgenossen, wie vornehmlich die neuesten, Koppe, Flatt, Tholuck, und A., läßt sich wieder nicht entscheiden, und auch 1. Kor. XVI, 19. was man für die letztere Meinung anführt, entscheidet nicht. — V. 5. Ἐπαίνετος, ὁ ἀγαπητός, — warum ist unbekannt — wird ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς X. genannt; Ἀσίας hat bedeutende Autorität für sich, und

ist natürlich von dem zu verstehen, was die Römer Asia nannten. Sonst las man Ἀχαΐας, wie 1. Kor. XVI, 15. von Stephanas. Der Sinn: er ist der Erste in Asien, der sich zu Christo bekehrt hat. Von V. 6. an lauter unbekannte Personen. Maria πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς, hat viel für uns d. h. für mich gearbeitet, zu meinem Besten viele Mühe aufgewandt. Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν. Es ist ungewiß ob der letztere Name von Ἰουνία oder Ἰουνίας zu entnehmen ist; im ersten Falle ist Junia wahrscheinlich das Weib des Andronikus, im letzten Junias ein Mann; dies ist die Meinung der meisten Neuern, und Junias soll für Junius stehn. Dann sind συγγενεῖς wohl nicht mehr Verwandte, was an sich schon unsicher ist, sondern können auch, wie a Lap. schon meint, Stammsgenossen seyn, wobei jedoch auffallen muß, daß eben dies Prädikat auch Andern, z. B. Aquila und Prisca, zukam. Die Bezeichnung als συναιχμαλώτους lehrt uns, daß sie irgend einmal mußten mit P. gefangen gewesen seyn; wo? weiß man nicht. Ferner heißen sie ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις d. h. entweder nach Beza, Grot., Carpz., Schmidt, Böhme, Koppe, Flatt, bei den Aposteln wohlbekannt, oder nach Chrys., Theod., Cap., Wolf, Semler, Heumann, Tholuck, unter den Ap. ausgezeichnet. Dann sind ἀπ. im weiteren Sinne zu verstehen von Solchen, die im Auftrag der ersten Ap. umherzogen zu lehren. Das Wort ἐπίσημος selbst, (vgl. Matth. XXVII, 16.) scheint letztere Erklärung zu begünstigen. γέγοναιν ἐν Χριστῷ, sie sind Christen gewesen. — V. 10. τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου, die Christen aus den Leuten des Aristobulus. — Narcissus ist von Vielen für den bekannten Günstling des Claudius gehalten worden, doch ohne Grund, außer dem Namen. Eben so wird um bloßer Namensgleichheit willen Rufus V. 13. für den Sohn Simons von Cyrene angenommen, wovon sich doch so wenig sagen läßt, als warum er ihn ἐκλεκτὸν nennt. Die Mutter desselben nennt P. auch die seinige, wohlscheinlich wegen erfahrner Liebe. V. 16. gebietet gegenseitige Begrüßung ἐν φιλήματι

ἁγίῳ, mit heiligem Kusse. Eben so 1. Kor. XVI, 20. 2. Kor. XIII, 12. 1. Thess. V, 26. Es ist bekannt, daß der Kuß die gewöhnliche Begrüßung der Christen war, auch in ihren Versammlungen Statt fand. Doch macht P. auch seine Eigenschaft als ἅγιος bekannt, d. h. so wie er bei Christen beschaffen seyn muß. Die Auktorität für πᾶσαι ist nicht überwiegend. Immer würde man dies alle mit großer Einschränkung zu verstehen haben.

V. 17 — 19. Eine Warnung vor den Anstiftern von Parteien und Sekten, ohne Zusammenhang hereingeschoben. Σκοπεῖν τινα, auf Jemand achten, ihn betrachten, was sowohl geschehen kann, um ihm nachzuahmen, oder sich ihm anzuschließen (Phil. III, 17.), also auch um sich vor ihm zu hüten. σκ. ἑαυτόν, μὴ κ. τ. λ. Gal. VI, 1. διχοστασίαι, Spaltungen, 1. Kor. III, 3. Gal. V, 20. σκάνδαλα, Alles das, was Andern ein Reiz zum Bösen werden kann. Dergleichen stiften sie παρὰ τ. δ. — ἐμάθετε, gegen die Lehre, in Widerspruch mit der Lehre, welche ꝛc. Was für Leute aber hier P. meine, darüber ist man noch nicht einig. Viele nehmen an, es seyen solche gewesen, welche entweder aus Anhänglichkeit an den Mosaismus, oder aus Furcht vor Verfolgung und Liebe zum Wohlleben, die Christen zur Beobachtung des Gesetzes überzuführen versucht, und dadurch Spaltung in die Gemeine gebracht haben. So Grot., Mor., Flatt, Tholuck. Dagegen Carpzov wollte nicht nur diese, sondern auch die entgegengesetzte Partei derer verstanden wissen, welche mit Heftigkeit auf Ablegung alles dessen drangen, was sie als jüdisch für ungehörig zum Christenthum betrachteten. Heumann wollte wegen V. 18. gar keine theoretische, sondern praktische Ketzer, wie er sie nennt, anerkennen, nehmlich Solche, die um ihre eigene Ueppigkeit zu beschönigen, auch Andere zu überreden gesucht, daß ein Leben in sinnlichen Genüssen nicht unerlaubt sey; und Koppe hat diese Ansicht mit der ersten zu verbinden gesucht. Zur Entscheidung gebrichts an jeder festen Grundlage; es ist möglich, vielleicht auch wahrscheinlich, daß P. nur an die Anstifter solcher Irrungen gedacht habe, deren

Quellen er im Briefe zu verstopfen gesucht, aber möglich auch, daß er noch andere im Sinne hatte. Diese Ungewißheit wirft nun auch eine gewisse Dunkelheit auf V. 18. Zwar wenn er sagt: τῷ κυρίῳ — οὐ δουλεύουσιν, so wird man ihm dies gern zugeben, denn ein Verfahren, bei welchem man Spaltungen erzeugt, ist unchristlich und geht aus Egoismus hervor, bei welchem der Mensch sich dient, und nicht Christo. Aber wenn er im affirmativen Theile sagt: τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, so bleibt es ungewiß, was er meine, ob, sie wollen dadurch von Andern (durch Schmeichelei) die Mittel zu Befriedigung ihrer Lüste erjagen, oder, sie suchen Andre zu verführen, um ungerügt ihrer Lust dienen zu können, oder ob endlich P., ohne auf etwas Bestimmtes zu sehn, eigentlich hätte sagen sollen ἑαυτοῖς, aber theils um die Sache stärker auszudrücken, theils weil aller selbstsüchtige Sinn am Ende immer auf Sinnendienst zurückkommt, dafür τῇ κοιλίᾳ sage, sehe ich nicht zu entscheiden; derselbe Ausdruck steht auch Phil. III, 19., aber ohne uns an unserer Stelle viel zu helfen. Bemerkt muß werden, daß P. hier anstatt οὐ τῷ κυρίῳ zu schreiben, die Negation vor das Verbum gesetzt hat, als habe er den affirmativen Theil noch nicht gedacht gehabt, indem er den negativen schrieb. Auch χρηστολόγια und εὐλογία lassen sich nicht bestimmt deuten, da wir nicht wissen, von was er spricht. Die allgemeine Bedeutung: gute, freundliche, schöne Reden, ist gewiß, aber weiter nichts, und als verloren erscheint die viele Mühe, welche manche Ausleger auf die Begriffsbestimmung dieser Worte hier verwendet haben. ἄκακος ohne Tücke; arglos, einfältig, wie εὐήθης.

V. 19. Wollte man die Worte ἡ γὰρ — ἀφίκετο unmittelbar mit den nächst vorhergegangenen verbinden, so müßte ὑπακοή den Sinn haben: die Leichtigkeit, mit welcher ihr Euch fremden Eindrücken hingebt, und daher auch verführen lasst, was ein sehr schlechtes Lob wäre. Man verbindet daher besser mit dem Hauptgedanken: Hütet euch vor ihnen. Nun ist ὑπακοή ihre Folgsamkeit, oder auch ihre Geneigtheit, den rechten Glauben anzunehmen. Der Artikel vor ἐφ' ὑμῖν

fehlt in den ältesten Hdschr., und könnte weggelassen werden, wenn nicht eben das uns bedenklich machen müßte, was gegen ihn spricht. Denn während der Sinn seyn muß: ich freue mich über Euch, hat die Formel mit dem Artikel eigentlich den Sinn: soviel in Eurer Macht steht; daher wenig Wahrscheinlichkeit für Einschiebung des Artikels. — σοφὸν und ἀκέραιον sind hier Gegensätze, wie Matth. X, 16. φρόνιμος und ἄκακος. Daß letztere bedeutet einfältig, entfernt von aller Schlauheit. V. 20. soll ihnen offenbar eine Hoffnung dargeboten, daß sie dem Uebel der Spaltungen und σκάνδαλα bald entnommen werden sollen; daher gar nicht nöthig ist, συντρίψει als Optativ zu nehmen, wie Flatt. Der Satz: Gott wird den Satan unter Euern Füßen zertreten, muß wohl den Sinn haben: Gott wird den Unruhstiftern, die im Satans Dienste stehn, im Kurzen ein Ende machen. In dem nachfolgenden Wunsche ist ἀμήν vielleicht nicht ächt; es fehlt in sehr vielen Autoritäten.

V. 21—23. Grüße Einzelner an die römische Gemeine. Außer Timotheus lauter unbekannte Namen; denn daß einige derselben noch sonst im N. T. vorkommen, macht sie nicht bekannter, da nicht einmal die Identität der Personen erwiesen werden kann. Was den Schreiber Tertius anlegt, so ist die allgemeine Meinung, P. habe diesen Brief, wie die meisten übrigen, diktirt, und Tertius sey der Schreiber gewesen. Aber ich sehe noch nicht, warum nicht selbst geschrieben, aber flüchtig, und in solcher Weise, daß Absendung der eignen Handschrift nicht wohl möglich war. Dann war, wie auch Beza, Grotius, gemeint, Tertius nur Abschreiber, wenigstens die eigenhändigen Unterschriften 1. Kor. XVI, 21. Kol. IV, 18. 2. Thess. III, 17. entscheiden gar nichts, da es in dieser Hinsicht gleich galt, ob die abzusendenden Briefe diktirt oder abgeschrieben waren. V. 23. wird Gajus, vielleicht der 1. Kor. I, 14. erwähnte, des Ap. und der ganzen Gemeine Wirth genannt, und die gewöhnliche Annahme ist, er habe in seinem Hause die Versammlungen halten lassen. οἰκονόμος wird als Verwalter der Staatskasse erklärt.

V. 24. dieselben Worte, wie V. 20., steht kritisch unsicher. Ich werde darauf zurückkommen, wo über die letzten Theile des Briefes überhaupt gesprochen werden wird. Eben so übergehe ich hier alles, was über die Stellung der drei letzten Verse etwa zu sagen wäre, und gebe nur ihre Erklärung.

V. 25 — 27. enthalten eine einzige Doxologie, die aber von Seiten der Grammatik nicht ohne Schwierigkeiten ist. Der Dativ, mit dem sie anfängt, τῷ δυναμένῳ ὑμ. στηρ., findet erst V. 27., wo er in den Worten μόνῳ σοφῷ θεῷ wieder aufgenommen wird, Etwas, woran er abhängen könnte, nehmlich ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας; und schon Chrys. — der hier, was er sonst selten thut, die Construr. angiebt — verband so, ohne in dem ᾧ eine Schwierigkeit zu finden, worin sie gerade liegt. So lange nehmlich dies stehen bleibt, und nicht anders erklärt werden kann, so lange kann der Schluß nur auf Ἰησοῦ Χριστοῦ bezogen werden; und so wenig eine Doxologie auf Christum auffallen könnte, so widrig und störend wird die Anakoluthie, — die übrigens von Tholuck angenommen ist, — daß er die Doxologie des Vaters nicht vollende, sondern Statt ihrer am Ende in eine auf den Sohn übergehe! Eine Anakoluthie wird auch von Koppe angenommen, aber so, daß P. ursprünglich habe die Gemeine Gott empfohlen (doch wohl nicht, wie ein Früherer gewollt, συνίστημι ὑμᾶς schreiben?) wollen, nachher aber, das Begonnene vergessend, eine kurze Doxologie nachfolgen lassen, vielleicht weil der Bote ihn gedrängt. Wahrscheinlichkeit kann ich in dieser Annahme nicht finden. Dagegen Beza, a Lapide, Rosenm., erklären ᾧ für einen Hebraismus, der gar nicht zu beachten sey, während Cramer, Flatt, erklären, ᾧ stehe für αὐτῷ, und die übrigen sich wenig um das Wort bekümmern, sondern διὰ Ἰ. Χ. mit ἡ δόξα εἰς τ. ἀ. verbinden. Ich gestehe, daß ich nicht weiß, welcher Ansicht ich mich anschließen soll, aber den zweiten Dativ μόνῳ σοφῷ θεῷ für ein gewisses Zeichen halte, daß P., als er diesen schrieb, noch nicht vergessen hatte, daß er dem Vater eine Doxologie darbringen wollte, und also dies erst nachher vergessen haben müßte, wenn die letzten Worte

nicht an den Vater gerichtet wären, daß ich daher sehr wünschte, das Pron. ᾧ entweder gerechtfertigt oder ausgetilgt zu sehn. — Zu dem Inf. στηριξαι wird von Semlern in bona mente et nova spe, von Koppe, Rosenm., in fide supplirt, und wirklich ist es gewöhnlich, dies Verbum (s. zu I, 11.) ohne Beisatz, worin die Befestigung geschehe, zu gebrauchen. Ist dies richtig, so kann κατὰ τὸ εὐαγγέλιον nur noch secundum evangelium bedeuten, wie es auch wirklich von Jenen u. A. verstanden worden ist. Aber ich sehe nicht, warum es nicht die Beziehung andeuten sollte, und den Sinn geben: Gott kann Euch befestigen in Beziehung auf das Evang., was denn am Ende soviel heißt, als im Glauben an das Evangelium. Grotius übersetzt ohne Weiteres in ea doctrina quam doceo; aber Wolf scheint die Präp. auf die angegebene Art zu fassen, da er sagt: secundum normam evangelii h. e. in fide quae praeconio suo et Christi tradita et comprehensa sit. Aehnlich auch Schmidt und Böhme. In keinem Falle kann der Sinn seyn: laut meines Evangelii, denn dieser Beisatz wäre überflüssig, und hätte nicht soviel Bestimmungssätze nach sich gezogen, als wir folgen sehn. Wenn er das Evangelium sein Ev. nennt, so kann dies auffallen, da an einen Gegensatz seines Evangeliums, d. h. seiner Auffassung der christlichen Lehre, gegen das Anderer, wie sie Gal. I, 6. ff. Statt findet, hier nicht gedacht werden kann. Das Auffallende wird noch vermehrt, wenn man bedenkt, daß ja die römische Gemeine gar nicht von ihm gegründet war. Vielleicht empfand auch Paulus selbst etwas davon, und fügte deßhalb die Worte καὶ τὸ — *I. X.* hinzu, welche explikativ, und zum Theil korrektiv gefaßt werden können, mein Ev., nehmlich τὸ κήρ. Den Genit. Ἰησοῦ Χριστοῦ nehmen fast alle Ausleger subjektiv, und verstehn die Predigt Jesu selbst während seines Wandels auf der Erde; aber weit passender und paulinischer scheint mir die objektive Fassung, die ich bei C. a Lap., Ch. Schmidt, Tholuck, angetroffen habe. — Das folgende Glied κατὰ ἀποκάλ. μυστ. kann dem vorhergehenden durchaus nicht coordinirt werden, indem hierzu schlechterdings der Artikel vor ἀποκάλ.

erfordert würde; es muß also ein Erläuterungssatz seyn, welcher vollständig lauten würde τὸ γεγενημένον κατὰ ἀποκ., und dazu dienen soll, die Art und Weise anzudeuten, wie dieses κήρυγμα an die Menschheit gekommen sey; und mit Recht bemerkt Tholuck, wie der Ap. ein besonders Wohlgefallen daran finde, das Evangelium als ein längst beschlossenes, aber nach langer Verborgenheit jetzt erst geoffenbartes darzustellen. Er sagt also, das κήρυγμα sey erfolgt durch Offenbarung (ἀποκάλυψις der Akt des Offenbarens selbst, wie Gal. I, 12. Eph. III, 3.) eines Geheimnisses. Faßt man die Sache so, so fällt eben dadurch die bei Beza, Carpz., Schmidt, Flatt, anzutreffende Meinung hinweg, daß μυστήριον nur die Berufung der Heiden zum Mitgenuß des Heils bedeute. Das μυστήριον wird nun weiter beschrieben. Er nennt es zuerst σεσιγημένον χρ. αἰωνίοις, in ewigen Zeiten verschwiegen, d. h. zwar schon bei Gott von Ewigkeit her gedacht oder beschlossen, aber bis dahin nicht offenbart, sondern verborgen geblieben. Darauf im Gegensatz νῦν φανερωθέν, jetzt kund gemacht, nehmlich in der messianischen, kürzlich erst eingetretnen Zeit. Nun folgt weiter unten noch ein Particip γνωρισθέντος, welches dem φανερωθ. coordinirt ist; wir bedürfen also einer copulativen Partikel, und dürfen uns daher das in einigen Hdschr. und Verss. fehlende τε durchaus nicht nehmen lassen; und hieraus folgt wieder, daß die Worte διὰ γρ. προφητικῶν mit γνωρισθ. in Verbindung zu setzen sind. Es gehört zusammen: μυστηρίου γνωρισθέντος (νῦν, welches aus dem ersten Gliede mit herüber zu nehmen ist) εἰς πάντα τὰ ἔθνη d. h. bekannt gemacht unter allen Heiden, und εἰς wegen des darin liegenden Merkmals der Ausbreitung, also der Bewegung. Zweck dieser Bekanntmachung ὑπακοὴ πίστεως, worüber s. zu I, 5. Veranlassende Ursache ἐπιταγὴ τ. αἰών. θεοῦ, Auftrag oder Befehl (2. Kor. VIII, 8.) des ewigen Gottes (das Prädikat wegen χρ. αἰωνίοις). Mittel der Kundmachung γραφαὶ προφητικαί, prophetische Schriften. Was meint der Apostel? Gewiß nicht Evangelien, denn auch wenn es solche schon gegeben haben sollte, so bedient doch P. sich ihrer nicht;

noch weniger apostolische Lehrschriften, sondern wahrscheinlich die Schriften der Propheten, an welche sie P. seinen Unterricht über Christum anzuknüpfen, darauf zu gründen, daraus abzuleiten, kurz die er als Mittel des evangelischen Unterrichtes zu behandeln pflegt. — Die Worte διὰ I. X. V. 27. werden freilich von den meisten Auslegern mit der folgenden Doxologie verbunden, aber wenn ᾧ nicht getilgt werden kann, ist dies unmöglich, und dann bleibt nur übrig, die Verbindung mit μόνῳ σ. θεῷ zu machen, und zu erklären, daß Gott als solcher sich durch Christum geoffenbart habe.

II.

Die einleitende Abhandlung.

1.

Die erſte Frage in Bezug auf eine aus dem Alterthume herübergekommene Schrift muß die ſeyn, wer ihr Verfaſſer ſey? Dieſer Frage jedoch ſind wir bei dem bisher von uns betrachteten Briefe faſt ganz überhoben. Nicht allein nennt ſich der Verfaſſer an der Spitze des Briefes ſelbſt, und zwar ſo, daß Jedermann Paulus, den berühmten Heidenapoſtel daraus erkennen kann, ſondern es iſt auch eben dieſer in der chriſtlichen Kirche von jeher dafür anerkannt worden. Die älteſten Väter haben ſich des Briefes bedient, z. B. Clemens von Rom, K. 35., Polykarp, K. 6., u. A., ihre Nachfolger ſämmtlich ſchreiben den Brief namentlich dem Apoſtel zu; nur einige häretiſche Sekten wollten ſeine Aechtheit aus dogmatiſchen Gründen nicht gelten laſſen. Von Seiten der Tradition und äußern Auktorität kann alſo eine Schrift nicht feſter ſtehn, als dieſer Brief. Und was die innere Beſchaffenheit anlangt, ſo finden ſich nicht allein in den geſchichtlichen Notizen keine Gründe der Bezweifelung (ſ. Eichhorn Einl. ins N. T. III. S. 248 f. Paley Horae Paulinae überſ. v. Henke, S. 15 ff.), ſondern das Schreiben trägt auch in Sprache, Denkart, und ſonſtigen Eigenheiten ſo vollſtändig den Charakter der pauliniſchen Schriften, daß man es nicht für unächt erklären könnte, ohne auch über alle Uebrigen daſſelbe Urtheil zu fällen.

Einige Gründe gegen die Aechtheit, die man in neuerer Zeit aufgeſucht hat, laſſen ſich leicht widerlegen. So findet man einen Widerſpruch zwiſchen dem Zeugniſſe, das der Verfaſſer des Briefes der römiſchen Gemeine I, 8. (ſ. zu d. St.)

und XVI, 19. giebt, und der Erzählung des Lukas Apg. XXVIII, 17—22. Das Schreiben, sagt man, welches jenes Zeugniß enthält, soll einige Jahre vor der Ankunft des Apostels nach Rom verfaßt worden seyn, und doch, als er dann hinkommt, kennt man ihn selbst noch kaum dem Namen nach, und von den Christen weiß man noch weiter nichts, als daß es eine Sekte sey, die allenthalben Widerspruch erfahre. Wie läßt sich dies anders erklären, als daß der Brief später verfaßt, und von seinem mit den wahren Umständen wenig bekannten Verfasser zurückdatirt sey, ohne des Widerspruchs gewahr zu werden, den er selbst hineinlegt? Hierauf ist jedoch zu antworten, daß die Worte des Briefes nicht buchstäblich genommen werden dürfen, die des Lukas aber das gar nicht enthalten, was man darin gefunden hat. Nicht, daß sie P. nicht kennen, sagen daselbst die Juden, sondern daß man ihnen von Jerusalem aus nichts über ihn geschrieben, noch auch angekommene Brüder etwas Uebles von ihm gesprochen haben. Kennen also konnten sie den Verfasser wohl, wenn sie auch an dem allgemeinen Hasse ihrer Stammsgenossen gegen ihn noch keinen Antheil nahmen, oder keinen zu nehmen vorgaben. Denn, warum sollte nicht einige Verstellung bei ihnen Statt gefunden haben, was ihn anlangte, da sie doch das Daseyn von Christen in Rom selbst zu ignoriren scheinen, das ihnen unmöglich unbekannt seyn konnte? Den Christen war P. keine so unbekannte Person, denn sie kamen ihm bis forum Appii und tres tabernae entgegen. Apg. XXVIII, 15. (vgl. Eichhorn a. a. O. S. 210.).

Noch unbedeutender erscheint der Grund, daß der Verfasser, der doch selbst bekenne, noch nicht in Rom gewesen zu seyn, dennoch so viele Bekannte daselbst grüße. Denn eines Theils ist es gar nicht nöthig, daß er alle Personen, an die er Grüße aufträgt, wirklich gekannt habe, indem es ihm genug seyn konnte von dem Glauben und Eifer eines Christen gehört zu haben, um ihn lieb zu gewinnen, und sich berufen zu fühlen, durch seinen Gruß ihn zu erfreuen und zu ermuntern; anderen Theils aber war es sehr leicht möglich, daß in

mehrere Personen in Rom kannte, da er mit seiner Wirksamkeit eine Menge Provinzen berührt hatte, so daß nur Einer seiner Bekannten aus jeder nach Rom, dem Zusammenfluß aller Nationen, gegangen zu seyn brauchte, um ihm mehr Bekannte dort haben zu lassen, als im Briefe als Solche bezeichnet werden. Dazu kommt, daß die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius gewiß Mehrere von ihnen in seine Nähe gebracht hatte, als Aquila und Priscilla, von denen die Sache aus der Apgesch. ganz gewiß ist. — Solche Argumente wider die Aechtheit können gegen so viele und starke für dieselbe gar nicht in Betracht kommen.

2.

Da die von uns behandelte Schrift sich in der Gestalt eines Briefes darstellt, ist unsre zweite Frage, an wen derselbe gerichtet sey? Der Verfasser giebt uns I, 7. selbst die Antwort: *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις* (Ueber die Bedeutung der einzelen Ausdrücke s. d. Comm.). Ist aber auch hierdurch entschieden, daß das Schreiben an die Christen in Rom *) gerichtet sey, so ist doch die hierdurch erlangte Kenntniß noch so mangelhaft, daß wir uns wohl der Pflicht nicht entziehen dürfen, nach dem Beispiel unser Vorgänger einige Untersuchungen über die römische Gemeine anzustellen. Wir fragen zuerst nach ihrem Stifter. Die katholische Kirche hat sich lange Zeit der Meinung hingegeben, daß derselbe kein anderer als Petrus sey. Man berief sich auf das Zeugniß des Irenäus, der Haeres. III, 1. dies mit bestimmten Worten behauptet, und des Eusebius, dessen Chronikon seine Abreise dahin nach Gründung der antiochischen Gemeine ins zweite Jahr des Claudius (43. n. Ch.)

*) Daß er nicht sagt: die Gemeine in Rom, läßt uns über den Zustand dieser Christen in Bezug auf kirchliche Verfassung keinen Schluß machen; denn an die Epheser, Philipper, Kolosser, schreibt er gerade so, und dort waren sicher ausgebildete Gemeinen, als die Briefe geschrieben wurden.

versetzt. Die chronologische Unrichtigkeit dieser Angabe aber ist längst, auch von katholischen Schriftstellern, anerkannt worden; denn die Apostelgeschichte, die einzige gleichzeitige Quelle, die wir haben, meldet nicht allein nichts von einer Reise dieses Apostels ins Abendland, sondern läßt uns auch denselben noch mehrere Jahre später in Jerusalem und Antiochien wahrnehmen. Ist also Petrus nach Rom gekommen, so ist dies wenigstens nicht so früh geschehen, als jene Nachricht will. Aber doch vielleicht früher, als unser Brief geschrieben wurde? Auf das Stillschweigen des Lukas werde hier kein Gewicht gelegt; denn wenigstens in Jerusalem war Petrus nicht, als Paulus vor seiner Gefangennehmung dahin kam; denn sonst würde Apg. XXI, 18. gewiß nicht nur Jakobus nennen. Doch, daß er zu der Zeit, als unser Brief geschrieben wurde, nicht in Rom gewesen, ist mit vollem Rechte von Vielen daraus gefolgert worden, daß Paulus unter denen, die er grüßt, ihn nicht mit anführt; und er war nicht so unbekannt mit der römischen Gemeine, daß er von seiner Anwesenheit daselbst nichts hätte wissen sollen. Und wenn Corn. a Lapide, S. 27., um diesen Anstoß wegzunehmen, uns berichtet, er sey damals auf Befehl des Kaisers Claudius in Britannien gewesen, so gestehe ich zwar nicht zu wissen, worauf diese Angabe sich gründe, kann sie aber dennoch nicht für wahrscheinlich halten. Und der Brief selbst giebt nicht die mindeste Spur, daß P. von einer Anwesenheit jenes Apostels in früherer Zeit etwas gewußt habe, so wie auch Lukas Nachrichten von P. Aufenthalte in Rom Apg. XXVIII. nichts der Art vermuthen lassen. Mag also auch Petrus später einmal nach Rom gekommen seyn, vor Abfassung unsers Briefes sicher nicht. Vgl. Michaelis Einl. Th. 2. S. 1254. Rambach Introd. in ep. ad Rom. S. 22—24. u. A. Also ist die Gründung der Gemeine nicht sein Werk, was auch weder Hug in der Einleitung, noch Klee im Comm. mehr behaupten mögen.

Nun aber läßt sich gar kein Stifter mehr angeben, sondern höchstens einige Wahrscheinlichkeiten der Entstehung. Klee, welcher die ersten Keime christlicher Erkenntniß schon während

der drei Jahre des öffentlichen Wirkens Christi nach Rom gelangen läßt, scheint hierin den Clementinischen Recognitionen zu folgen, deren Bericht auch Rambach l. l. S. 29. mittheilt. Und allerdings, einige Nachricht von dem Auftreten eines so merkwürdigen Mannes konnte durch rückkehrende Festreisende leicht weit umher, also wohl auch nach Rom, verbreitet worden seyn. *) Wenn dann Er, und fast alle Vorgänger, annehmen, daß bald nach dem ersten christlichen Pfingstfeste durch zurückkehrende Pilger das Christenthum dahin gebracht, und von denen, welche in jenen Tagen gläubig geworden, auch unter ihren Freunden und Bekannten verbreitet worden sey: so kann ihre Behauptung zwar durch die Worte Apg. II, 10. οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, gerade nicht erwiesen werden, hat aber doch wenigstens durchaus nichts Unwahrscheinliches, und würde kaum von Eichhorn (S. 202.) so verächtlich abgewiesen worden seyn, wenn er nicht zu stark für seine Annahme eines ganz pauliniſchen Ursprungs eingenommen gewesen wäre. Weit weniger Wahrscheinlichkeit hat die Vermuthung Vieler, daß die mit dem Tode des Stephanus verbundene Verfolgung der Christen bis nach Rom hin gewirkt haben solle; Lucas selbst sagt nur: διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας (Apg. VIII, 1.). Aber freilich war Rom mehr als irgend eine Stadt in der Welt geeignet, frühzeitig den Samen des Christenthums zu empfangen, sobald man nur zugestehen will, daß Juden und Proselyten auch hier die ersten Bekenner desselben gewesen seyen. Juden wohnten zu Rom in großer Menge, die, nach Philo Legat. ad Caj. p. 1014. Fcf. einst als Gefangene dahin geführt, nachmals freigelassen und römische Bürger geworden waren, und einen eigenen Theil der Stadt jenseits der Tiber inne hatten. Und sie wohnten nicht nur hier, sondern hatten auch ihrer Religion Achtung zu verschaffen gewußt, und eine Menge, selbst vornehmer, Proselyten gemacht, wie man aus verschiedenen Aeußerun-

*) Auch Bertholdt hatte daran gedacht. S. Einl. VI. S. 3271., die ich jedoch nicht benutzen konnte.

nicht an den Vater gerichtet wären, daß ich daher sehr wünschte, das Pron. ᾧ entweder gerechtfertigt oder ausgetilgt zu sehn. — Zu dem Inf. στηριξαι wird von Semlern in bona mente et nova spe, von Koppe, Rosenm., in fide supplirt, und wirklich ist es gewöhnlich, dies Verbum (s. zu I, 11.) ohne Beisatz, worin die Befestigung geschehe, zu gebrauchen. Ist dies richtig, so kann κατὰ τὸ εὐαγγέλιον nur noch secundum evangelium bedeuten, wie es auch wirklich von Jenen u. A. verstanden worden ist. Aber ich sehe nicht, warum es nicht die Beziehung andeuten sollte, und den Sinn geben: Gott kann Euch befestigen in Beziehung auf das Evang., was denn am Ende soviel heißt, als im Glauben an das Evangelium. Grotius übersetzt ohne Weiteres in ea doctrina quam doceo; aber Wolf scheint die Präp. auf die angegebne Art zu fassen, da er sagt: secundum normam evangelii h. e. in fide quae praeconio suo et Christi tradita et comprehensa sit. Aehnlich auch Schmidt und Böhme. In keinem Falle kann der Sinn sein: laut meines Evangelii, denn dieser Beisatz wäre überflüssig, und hätte nicht soviel Bestimmungssätze nach sich gezogen, als wir folgen sehn. Wenn er das Evangelium sein Ev. nennt, so kann dies auffallen, da an einen Gegensatz seines Evangeliums, d. h. seiner Auffassung der christlichen Lehre, gegen das Anderer, wie sie Gal. I, 6. ff. Statt findet, hier nicht gedacht werden kann. Das Auffallende wird noch vermehrt, wenn man bedenkt, daß ja die römische Gemeine gar nicht von ihm gegründet war. Vielleicht empfand auch Paulus selbst etwas davon, und fügte deßhalb die Worte καὶ τὸ — *I. X.* hinzu, welche explikativ, und zum Theil korrektiv gefaßt werden können, mein Ev., nehmlich τὸ κήρ. Den Genit. Ἰησοῦ Χριστοῦ nehmen fast alle Ausleger subjektiv, und verstehn die Predigt Jesu selbst während seines Wandels auf der Erde; aber weit passender und pauliniſcher scheint mir die objektive Fassung, die ich bei C. a Lap., Ch. Schmidt, Tholuck, angetroffen habe. — Das folgende Glied κατὰ ἀποκάλ. μυστ. kann dem vorhergehenden durchaus nicht coordinirt werden, indem hierzu schlechterdings der Artikel vor ἀποκάλ.

erfordert würde; es muß also ein Erläuterungssatz seyn, welcher vollständig lauten würde τὸ γεγενημένον κατὰ ἀποκ., und dazu dienen soll, die Art und Weise anzudeuten, wie dieses κήρυγμα an die Menschheit gekommen sey; und mit Recht bemerkt Tholuck, wie der Ap. ein besonders Wohlgefallen daran finde, das Evangelium als ein längst beschlossenes, aber nach langer Verborgenheit jetzt erst geoffenbartes darzustellen. Er sagt also, das κήρυγμα sey erfolgt durch Offenbarung (ἀποκάλυψις der Akt des Offenbarens selbst, wie Gal. I, 12. Eph. III, 3.) eines Geheimnisses. Faßt man die Sache so, so fällt eben dadurch die bei Beza, Carpz., Schmidt, Flatt, anzutreffende Meinung hinweg, daß μυστήριον nur die Berufung der Heiden zum Mitgenuß des Heils bedeute. Das μυστήριον wird nun weiter beschrieben. Er nennt es zuerst σεσιγημένον χρ. αἰωνίοις, in ewigen Zeiten verschwiegen, d. h. zwar schon bei Gott von Ewigkeit her gedacht oder beschlossen, aber bis dahin nicht offenbart, sondern verborgen geblieben. Darauf im Gegensatz νῦν φανερωθέν, jetzt kund gemacht, nehmlich in der messianischen, kürzlich erst eingetretnen Zeit. Nun folgt weiter unten noch ein Particip γνωρισθέντος, welches dem φανερωθ. coordinirt ist; wir bedürfen also einer copulativen Partikel, und dürfen uns daher das in einigen Hdschr. und Verss. fehlende τε durchaus nicht nehmen lassen; und hieraus folgt wieder, daß die Worte διὰ γρ. προφητικῶν mit γνωρισθ. in Verbindung zu setzen sind. Es gehört zusammen: μυστηρίου γνωρισθέντος (νῦν, welches aus dem ersten Gliede mit herüber zu nehmen ist) εἰς παντὰ τὰ ἔθνη d. h. bekannt gemacht unter allen Heiden, und εἰς wegen des darin liegenden Merkmals der Ausbreitung, also der Bewegung. Zweck dieser Bekanntmachung ὑπακοὴ πίστεως, worüber s. zu I, 5. Veranlassende Ursache ἐπιταγὴ τ. αἰών. θεοῦ, Auftrag oder Befehl (2. Kor. VIII, 8.) des ewigen Gottes (das Prädikat wegen χρ. αἰωνίοις). Mittel der Kundmachung γραφαὶ προφητικαί, prophetische Schriften. Was meint der Apostel? Gewiß nicht Evangelien, denn auch wenn es solche schon gegeben haben sollte, so bedient doch P. sich ihrer nicht;

noch weniger apostolische Lehrschriften, sondern wahrscheinlich die Schriften der Propheten, an welche ja P. seinen Unterricht über Christum anzuknüpfen, darauf zu gründen, daraus abzuleiten, kurz die er als Mittel des evangelischen Unterrichts zu behandeln pflegt. — Die Worte διὰ I. X. V. 27. werden freilich von den meisten Auslegern mit der folgenden Doxologie verbunden, aber wenn ᾧ nicht getilgt werden kann, ist dies unmöglich, und dann bleibt nur übrig, die Verbindung mit μόνῳ σ. θεῷ zu machen, und zu erklären, daß Gott als solcher sich durch Christum geoffenbart habe.

II.

Die einleitende Abhandlung.

1.

Die erſte Frage in Bezug auf eine aus dem Alterthume herübergekommene Schrift muß die ſeyn, wer ihr Verfaſſer ſey? Dieſer Frage jedoch ſind wir bei dem bisher von uns betrachteten Briefe faſt ganz überhoben. Nicht allein nennt ſich der Verfaſſer an der Spitze des Briefes ſelbſt, und zwar ſo, daß Jedermann Paulus, den berühmten Heidenapoſtel daraus erkennen kann, ſondern es iſt auch eben dieſer in der chriſtlichen Kirche von jeher dafür anerkannt worden. Die älteſten Väter haben ſich des Briefes bedient, z. B. Clemens von Rom, K. 35., Polykarp, K. 6., u. A., ihre Nachfolger ſämmtlich ſchreiben den Brief namentlich dem Apoſtel zu; nur einige häretiſche Sekten wollten ſeine Aechtheit aus dogmatiſchen Gründen nicht gelten laſſen. Von Seiten der Tradition und äußern Auktorität kann alſo eine Schrift nicht feſter ſtehn, als dieſer Brief. Und was die innere Beſchaffenheit anlangt, ſo finden ſich nicht allein in den geſchichtlichen Notizen keine Gründe der Bezweifelung (ſ. Eichhorn Einl. ins N. T. III. S. 248 f. Paley Horae Paulinae überſ. v. Henke, S. 15 ff.), ſondern das Schreiben trägt auch in Sprache, Denkart, und ſonſtigen Eigenheiten ſo vollſtändig den Charakter der pauliniſchen Schriften, daß man es nicht für unächt erklären könnte, ohne auch über alle Uebrigen daſſelbe Urtheil zu fällen.

Einige Gründe gegen die Aechtheit, die man in neuerer Zeit aufgeſucht hat, laſſen ſich leicht widerlegen. So findet man einen Widerſpruch zwiſchen dem Zeugniſſe, das der Verfaſſer des Briefes der römiſchen Gemeine I, 8. (ſ. zu d. St.)

und XVI, 19. giebt, und der Erzählung des Lukas Apg. XXVIII, 17—22. Das Schreiben, sagt man, welches jenes Zeugniß enthält, soll einige Jahre vor der Ankunft des Apostels nach Rom verfaßt worden seyn, und doch, als er dann hinkommt, kennt man ihn selbst noch kaum dem Namen nach, und von den Christen weiß man noch weiter nichts, als daß es eine Sekte sey, die allenthalben Widerspruch erfahre. Wie läßt sich dies anders erklären, als daß der Brief später verfaßt, und von seinem mit den wahren Umständen wenig bekannten Verfasser zurückdatirt sey, ohne des Widerspruchs gewahr zu werden, den er selbst hineinlegt? Hierauf ist jedoch zu antworten, daß die Worte des Briefes nicht buchstäblich genommen werden dürfen, die des Lukas aber das gar nicht enthalten, was man darin gefunden hat. Nicht, daß sie P. nicht kennen, sagen daselbst die Juden, sondern daß man ihnen von Jerusalem aus nichts über ihn geschrieben, noch auch angekommene Brüder etwas Uebles von ihm gesprochen haben. Kennen also konnten sie den Verfasser wohl, wenn sie auch an dem allgemeinen Hasse ihrer Stammsgenossen gegen ihn noch keinen Antheil nahmen, oder keinen zu nehmen vorgaben. Denn, warum sollte nicht einige Verstellung bei ihnen Statt gefunden haben, was ihn anlangte, da sie doch das Daseyn von Christen in Rom selbst zu ignoriren scheinen, das ihnen unmöglich unbekannt seyn konnte? Den Christen war P. keine so unbekannte Person, denn sie kamen ihm bis forum Appii und tres tabernae entgegen. Apg. XXVIII, 15. (vgl. Eichhorn a. a. O. S. 210.).

Noch unbedeutender erscheint der Grund, daß der Verfasser, der doch selbst bekenne, noch nicht in Rom gewesen zu seyn, dennoch so viele Bekannte daselbst grüße. Denn theils ist es gar nicht nöthig, daß er alle Personen, an die er Grüße aufträgt, wirklich gekannt habe, indem es ihm genug seyn konnte von dem Glauben und Eifer eines Christen gehört zu haben, um ihn lieb zu gewinnen, und sich berufen zu fühlen, durch seinen Gruß ihn zu erfreuen und zu ermuntern; theils aber war es sehr leicht möglich, daß er

mehrere Personen in Rom kannte, da er mit seiner Wirksamkeit eine Menge Provinzen berührt hatte, so daß nur Einer seiner Bekannten aus jeder nach Rom, dem Zusammenfluß aller Nationen, gegangen zu seyn brauchte, um ihm mehr Bekannte dort haben zu lassen, als im Briefe als Solche bezeichnet werden. Dazu kommt, daß die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius gewiß Mehrere von ihnen in seine Nähe gebracht hatte, als Aquila und Priscilla, von denen die Sache aus der Apgesch. ganz gewiß ist. — Solche Argumente wider die Aechtheit können gegen so viele und starke für dieselbe gar nicht in Betracht kommen.

2.

Da die von uns behandelte Schrift sich in der Gestalt eines Briefes darstellt, ist unsre zweite Frage, an wen derselbe gerichtet sey? Der Verfasser giebt uns I, 7. selbst die Antwort: *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις* (Ueber die Bedeutung der einzelen Ausdrücke s. d. Comm.). Ist aber auch hierdurch entschieden, daß das Schreiben an die Christen in Rom *) gerichtet sey, so ist doch die hierdurch erlangte Kenntniß noch so mangelhaft, daß wir uns wohl der Pflicht nicht entziehen dürfen, nach dem Beispiel unser Vorgänger einige Untersuchungen über die römische Gemeine anzustellen. Wir fragen zuerst nach ihrem Stifter. Die katholische Kirche hat sich lange Zeit der Meinung hingegeben, daß derselbe kein anderer als Petrus sey. Man berief sich auf das Zeugniß des Irenäus, der Haeres. III, 1. dies mit bestimmten Worten behauptet, und des Eusebius, dessen Chronikon seine Abreise dahin nach Gründung der antiochischen Gemeine ins zweite Jahr des Claudius (43. n. Ch.)

*) Daß er nicht sagt: die Gemeine in Rom, läßt uns über den Zustand dieser Christen in Bezug auf kirchliche Verfassung keinen Schluß machen; denn an die Epheser, Philipper, Kolosser, schreibt er gerade so, und dort waren sicher ausgebildete Gemeinen, als die Briefe geschrieben wurden.

fehlt in den ältesten Hdschr., und könnte weggelassen werden, wenn nicht eben das uns bedenklich machen müßte, was gegen ihn spricht. Denn während der Mitte seyn muß: ich freue mich über Euch, hat die Formel mit dem Artikel eigentlich den Sinn: soviel in Eurer Macht steht; daher wenig Wahrscheinlichkeit für Einschiebung des Artikels. — σοφὸς und ἀκέραιος sind hier Gegensätze, wie Matth. X, 16. φρόνιμος und ἀκ. Daß letztere bedeutet einfältig, entfernt von aller Schlauheit. V. 20. soll ihnen offenbar eine Hoffnung dargeboten, daß sie dem Uebel der Spaltungen und σκάνδαλα bald entnommen werden sollen; daher gar nicht nöthig ist, σὺν τάχει als Optativ zu nehmen, wie Flatt. Der Satz: Gott wird den Satan unter Euern Füßen zertreten, muß wohl den Sinn haben: Gott wird den Unruhstiftern, die im Satans Dienste stehn, im Kurzen ein Ende machen. In dem nachfolgenden Wunsche ist ἀμήν vielleicht nicht ächt; es fehlt in sehr vielen Auktoritäten.

V. 21—23. Grüße Einzelner an die römische Gemeine. Außer Timotheus lauter unbekannte Namen; denn daß einige derselben noch sonst im N. T. vorkommen, macht sie nicht bekannter, da nicht einmal die Identität der Personen erwiesen werden kann. Was den Schreiber Tertius anlagt, so ist die allgemeine Meinung, P. habe diesen Brief, wie die meisten übrigen, diktirt, und Tertius sey der Schreiber gewesen. Aber ich sehe noch nicht, warum nicht selbst geschrieben, aber flüchtig, und in solcher Weise, daß Absendung der eignen Handschrift nicht wohl möglich war. Dann war, wie auch Beza, Grotius, gemeint, Tertius nur Abschreiber, wenigstens die eigenhändigen Unterschriften 1. Kor. XVI, 21. Kol. IV, 18. 2. Thess. III, 17. entscheiden gar nichts, da es in dieser Hinsicht gleich galt, ob die abzusendenden Briefe diktirt oder abgeschrieben waren. V. 23. wird Cajus, vielleicht der 1. Kor. I, 14. erwähnte, des Ap. und der ganzen Gemeine Wirth genannt, und die gewöhnliche Annahme ist, er habe in seinem Hause die Versammlungen halten lassen. οἰκονόμος wird als Verwalter der Staatskasse erklärt.

V. 24. dieselben Worte, wie V. 20., steht kritisch unsicher. Ich werde darauf zurückkommen, wo über die letzten Theile des Briefes überhaupt gesprochen werden wird. Eben so übergehe ich hier alles, was über die Stellung der drei letzten Verse etwa zu sagen wäre, und gebe nur ihre Erklärung.

V. 25 — 27. enthalten eine einzige Doxologie, die aber von Seiten der Grammatik nicht ohne Schwierigkeiten ist. Der Dativ, mit dem sie anfängt, τῷ δυναμένῳ ὑμ. στηρ., findet erst V. 27., wo er in den Worten μόνῳ σοφῷ θεῷ wieder aufgenommen wird, Etwas, woran er abhängen könnte, nehmlich ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας; und schon Chrys. — der hier, was er sonst selten thut, die Constr. angiebt — verband so, ohne in dem ᾧ eine Schwierigkeit zu finden, worin sie gerade liegt. So lange nehmlich dies stehen bleibt, und nicht anders erklärt werden kann, so lange kann der Schluß nur auf Ἰησοῦ Χριστοῦ bezogen werden; und so wenig eine Doxologie auf Christum auffallen könnte, so widrig und störend wird die Anakoluthie, — die übrigens von Tholuck angenommen ist, — daß er die Doxologie des Vaters nicht vollende, sondern Statt ihrer am Ende in eine auf den Sohn übergehe! Eine Anakoluthie wird auch von Koppe angenommen, aber so, daß P. ursprünglich habe die Gemeine Gott empfehlen (doch wohl nicht, wie ein Früherer gewollt, συνίστημι ὑμᾶς schreiben?) wollen, nachher aber, das Begonnene vergessend, eine kurze Doxologie nachfolgen lassen, vielleicht weil der Bote ihn gedrängt. Wahrscheinlichkeit kann ich in dieser Annahme nicht finden. Dagegen Beza, a Lapide, Rosenm., erklären ᾧ für einen Hebraismus, der gar nicht zu beachten sey, während Cramer, Flatt, erklären, ᾧ stehe für αὐτῷ, und die übrigen sich wenig um das Wort bekümmern, sondern διὰ Ἰ. Χ. mit ἡ δόξα εἰς τ. ἀ. verbinden. Ich gestehe, daß ich nicht weiß, welcher Ansicht ich mich anschließen soll, aber den zweiten Dativ μόνῳ σοφῷ θεῷ für ein gewisses Zeichen halte, daß P., als er diesen schrieb, noch nicht vergessen hatte, daß er dem Vater eine Doxologie darbringen wollte, und also dies erst nachher vergessen haben müßte, wenn die letzten Worte

nicht an den Vater gerichtet wären, daß ich daher sehr wünsche, das Pron. ᾧ entweder gerechtfertigt oder ausgetilgt zu sehn. — Zu dem Inf. στηριξαι wird von Semlern in bona mente et nova spe, von Koppe, Rosenm., in fide supplirt, und wirklich ist es gewöhnlich, dies Verbum (s. zu I, 11.) ohne Beisatz, worin die Befestigung geschehe, zu gebrauchen. Ist dies richtig, so kann κατὰ τὸ εὐαγγέλιον nur noch secundum evangelium bedeuten, wie es auch wirklich von Jenen u. A. verstanden worden ist. Aber ich sehe nicht, warum es nicht die Beziehung andeuten sollte, und den Sinn geben: Gott kann Euch befestigen in Beziehung auf das Evang., was denn am Ende soviel heißt, als im Glauben an das Evangelium. Grotius übersetzt ohne Weiteres in ea doctrina quam doceo; aber Wolf scheint die Präp. auf die angegebene Art zu fassen, da er sagt: secundum normam evangelii h. e. in fide quae praeconio suo et Christi tradita et comprehensa sit. Aehnlich auch Schmidt und Böhme. In keinem Falle kann der Sinn seyn: laut meines Evangelii, denn dieser Beisatz wäre überflüssig, und hätte nicht soviel Bestimmungsfolge nach sich gezogen, als wir folgen sehn. Wenn er das Evangelium sein Ev. nennt, so kann dies auffallen, da an einen Gegensatz seines Evangeliums, d. h. seiner Auffassung der christlichen Lehre, gegen das Anderer, wie sie Gal. I, 6. ff. Statt findet, hier nicht gedacht werden kann. Das Auffallende wird noch vermehrt, wenn man bedenkt, daß ja die römische Gemeine gar nicht von ihm gegründet war. Vielleicht empfand auch Paulus selbst etwas davon, und fügte deßhalb die Worte καὶ τὸ — I. X. hinzu, welche explikativ, und zum Theil correktiv gefaßt werden können, mein Ev., nehmlich τὸ κήρ. Den Genit. Ἰησοῦ Χριστοῦ nehmen fast alle Ausleger subjektiv, und verstehn die Predigt Jesu selbst während seines Wandels auf der Erde; aber weit passender und paulinischer scheint mir die objektive Fassung, die ich bei C. a Lap., Ch. Schmidt, Tholuck, angetroffen habe. — Das folgende Glied κατὰ ἀποκάλ. μυστ. kann dem vorhergehenden durchaus nicht coordinirt werden, indem hierzu schlechterdings der Artikel vor ἀποκάλ.

erfordert würde; es muß also ein Erläuterungssatz seyn, welcher vollständig lauten würde τὸ γεγενημένον κατὰ ἀποκ., und dazu dienen soll, die Art und Weise anzudeuten, wie dieses κήρυγμα an die Menschheit gekommen sey; und mit Recht bemerkt Tholuck, wie der Ap. ein besonders Wohlgefallen daran finde, das Evangelium als ein längst beschlossenes, aber nach langer Verborgenheit jetzt erst geoffenbartes darzustellen. Er sagt also, das κήρυγμα sey erfolgt durch Offenbarung (ἀποκάλυψις der Akt des Offenbarens selbst, wie Gal. I, 12. Eph. III, 3.) eines Geheimnisses. Faßt man die Sache so, so fällt eben dadurch die bei Beza, Carpz., Schmidt, Flatt, anzutreffende Meinung hinweg, daß μυστήριον nur die Berufung der Heiden zum Mitgenuß des Heils bedeute. Das μυστήριον wird nun weiter beschrieben. Er nennt es zuerst σεσιγημένον χρ. αἰωνίοις, in ewigen Zeiten verschwiegen, d. h. zwar schon bei Gott von Ewigkeit her gedacht oder beschlossen, aber bis dahin nicht offenbart, sondern verborgen geblieben. Darauf im Gegensatz νῦν φανερωθέν, jetzt kund gemacht, nehmlich in der messianischen, kürzlich erst eingetretnen Zeit. Nun folgt weiter unten noch ein Particip γνωρισθέντος, welches dem φανερωθ. coordinirt ist; wir bedürfen also einer copulativen Partikel, und dürfen uns daher das in einigen Hdschr. und Verss. fehlende τε durchaus nicht nehmen lassen; und hieraus folgt wieder, daß die Worte διὰ γρ. προφητικῶν mit γνωρισθ. in Verbindung zu setzen sind. Es gehört zusammen: μυστηρίου γνωρισθέντος (νῦν, welches aus dem ersten Gliede mit herüber zu nehmen ist) εἰς πάντα τὰ ἔθνη d. h. bekannt gemacht unter allen Heiden, und εἰς wegen des darin liegenden Merkmals der Ausbreitung, also der Bewegung. Zweck dieser Bekanntmachung ὑπακοὴ πίστεως, worüber s. zu I, 5. Veranlassende Ursache ἐπιταγὴ τ. αἰών. θεοῦ, Auftrag oder Befehl (2. Kor. VIII, 8.) des ewigen Gottes (das Prädikat wegen χρ. αἰωνίοις). Mittel der Kundmachung γραφαὶ προφητικαί, prophetische Schriften. Was meint der Apostel? Gewiß nicht Evangelien, denn auch wenn es solche schon gegeben haben sollte, so bedient doch P. sich ihrer nicht;

noch weniger apostolische Lehrschriften, sondern wahrscheinlich die Schriften der Propheten, an welche ja P. seinen Unterricht über Christum anzuknüpfen, darauf zu gründen, daraus abzuleiten, kurz die er als Mittel des evangelischen Unterrichts zu behandeln pflegt. — Die Worte διὰ I. X. V. 27. werden freilich von den meisten Auslegern mit der folgenden Doxologie verbunden, aber wenn ᾧ nicht getilgt werden kann, ist dies unmöglich, und dann bleibt nur übrig, die Verbindung mit μόνῳ σ. θεῷ zu machen, und zu erklären, daß Gott als solcher sich durch Christum geoffenbart habe.

II.

Die einleitende Abhandlung.

1.

Die erste Frage in Bezug auf eine aus dem Alterthume herübergekommene Schrift muß die seyn, wer ihr Verfasser sey? Dieser Frage jedoch sind wir bei dem bisher von uns betrachteten Briefe fast ganz überhoben. Nicht allein nennt sich der Verfasser an der Spitze des Briefes selbst, und zwar so, daß Jedermann Paulus, den berühmten Heidenapostel daraus erkennen kann, sondern es ist auch eben dieser in der christlichen Kirche von jeher dafür anerkannt worden. Die ältesten Väter haben sich des Briefes bedient, z. B. Clemens von Rom, K. 35., Polykarp, K. 6., u. A., ihre Nachfolger sämmtlich schreiben den Brief namentlich dem Apostel zu; nur einige häretische Sekten wollten seine Aechtheit aus dogmatischen Gründen nicht gelten lassen. Von Seiten der Tradition und äußern Auktorität kann also eine Schrift nicht fester stehn, als dieser Brief. Und was die innere Beschaffenheit anlangt, so finden sich nicht allein in den geschichtlichen Notizen keine Gründe der Bezweifelung (s. Eichhorn Einl. ins N. T. III. S. 248 f. Paley Horae Paulinae übers. v. Henke, S. 15 ff.), sondern das Schreiben trägt auch in Sprache, Denkart, und sonstigen Eigenheiten so vollständig den Charakter der pauliniſchen Schriften, daß man es nicht für unächt erklären könnte, ohne auch über alle Uebrigen dasselbe Urtheil zu fällen.

Einige Gründe gegen die Aechtheit, die man in neuerer Zeit aufgesucht hat, lassen sich leicht widerlegen. So findet man einen Widerspruch zwischen dem Zeugnisse, das der Verfasser des Briefes der römischen Gemeine I, 8. (s. zu d. St.)

und XVI, 19. giebt, und der Erzählung des Lukas Apg. XXVIII, 17—22. Das Schreiben, sagt man, welches jenes Zeugniß enthält, soll einige Jahre vor der Ankunft des Apostels nach Rom verfaßt worden seyn, und doch, als er dann hinkommt, kennt man ihn selbst noch kaum dem Namen nach, und von den Christen weiß man noch weiter nichts, als daß es eine Sekte sey, die allenthalben Widerspruch erfahre. Wie läßt sich dies anders erklären, als daß der Brief später verfaßt, und von seinem mit den wahren Umständen wenig bekannten Verfasser zurückdatirt sey, ohne des Widerspruchs gewahr zu werden, den er selbst hineinlegt? Hierauf ist jedoch zu antworten, daß die Worte des Briefes nicht buchstäblich genommen werden dürfen, die des Lukas aber das gar nicht enthalten, was man darin gefunden hat. Nicht, daß sie P. nicht kennen, sagen daselbst die Juden, sondern daß man ihnen von Jerusalem aus nichts über ihn geschrieben, noch auch angekommene Brüder etwas Uebles von ihm gesprochen haben. Kennen also konnten sie den Verfasser wohl, wenn sie auch an dem allgemeinen Hasse ihrer Stammsgenossen gegen ihn noch keinen Antheil nahmen, oder keinen zu nehmen vorgaben. Denn, warum sollte nicht einige Verstellung bei ihnen Statt gefunden haben, was ihn anlangte, da sie doch das Daseyn von Christen in Rom selbst zu ignoriren scheinen, das ihnen unmöglich unbekannt seyn konnte? Den Christen war P. keine so unbekannte Person, denn sie kamen ihm bis forum Appii und tres tabernae entgegen. Apg. XXVIII, 15. (vgl. Eichhorn a. a. O. S. 210.).

Noch unbedeutender erscheint der Grund, daß der Verfasser, der doch selbst bekenne, noch nicht in Rom gewesen zu seyn, dennoch so viele Bekannte daselbst grüße. Denn eines Theils ist es gar nicht nöthig, daß er alle Personen, an die er Grüße aufträgt, wirklich gekannt habe, indem es ihm genug seyn konnte von dem Glauben und Eifer eines Christen gehört zu haben, um ihn lieb zu gewinnen, und sich berufen zu fühlen, durch seinen Gruß ihn zu erfreuen und zu ermuntern; anderen Theils aber war es sehr leicht möglich, daß er

mehrere Personen in Rom kannte, da er mit seiner Wirksamkeit eine Menge Provinzen berührt hatte, so daß nur Einer seiner Bekannten aus jeder nach Rom, dem Zusammenfluß aller Nationen, gegangen zu seyn brauchte, um ihm mehr Bekannte dort haben zu lassen, als im Briefe als Solche bezeichnet werden. Dazu kommt, daß die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius gewiß Mehrere von ihnen in seine Nähe gebracht hatte, als Aquila und Priscilla, von denen die Sache aus der Apgesch. ganz gewiß ist. — Solche Argumente wider die Aechtheit können gegen so viele und starke für dieselbe gar nicht in Betracht kommen.

2.

Da die von uns behandelte Schrift sich in der Gestalt eines Briefes darstellt, ist unsre zweite Frage, an wen derselbe gerichtet sey? Der Verfasser giebt uns I, 7. selbst die Antwort: *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις* (Ueber die Bedeutung der einzelen Ausdrücke s. d. Comm.). Ist aber auch hierdurch entschieden, daß das Schreiben an die Christen in Rom *) gerichtet sey, so ist doch die hierdurch erlangte Kenntniß noch so mangelhaft, daß wir uns wohl der Pflicht nicht entziehen dürfen, nach dem Beispiel unser Vorgänger einige Untersuchungen über die römische Gemeine anzustellen. Wir fragen zuerst nach ihrem Stifter. Die katholische Kirche hat sich lange Zeit der Meinung hingegeben, daß derselbe kein anderer als Petrus sey. Man berief sich auf das Zeugniß des Irenäus, der Haeres. III, 1. dies mit bestimmten Worten behauptet, und des Eusebius, dessen Chronikon seine Abreise dahin nach Gründung der antiochischen Gemeine ins zweite Jahr des Claudius (43. n. Ch.)

*) Daß er nicht sagt: die Gemeine in Rom, läßt uns über den Zustand dieser Christen in Bezug auf kirchliche Verfassung keinen Schluß machen; denn an die Epheser, Philipper, Kolosser, schreibt er gerade so, und dort waren sicher ausgebildete Gemeinen, als die Briefe geschrieben wurden.

versetzt. Die chronologische Unrichtigkeit dieser Angabe aber ist längst, auch von katholischen Schriftstellern, anerkannt worden; denn die Apostelgeschichte, die einzige gleichzeitige Quelle, die wir haben, meldet nicht allein nichts von einer Reise dieses Apostels ins Abendland, sondern läßt uns auch denselben noch mehrere Jahre später in Jerusalem und Antiochien wahrnehmen. Ist also Petrus nach Rom gekommen, so ist dies wenigstens nicht so früh geschehen, als jene Nachricht will. Aber doch vielleicht früher, als unser Brief geschrieben wurde? Auf das Stillschweigen des Lukas werde hier kein Gewicht gelegt; denn wenigstens in Jerusalem war Petrus nicht, als Paulus vor seiner Gefangennehmung dahin kam; denn sonst würde Apg. XXI, 18. gewiß nicht nur Jakobus nennen. Doch, daß er zu der Zeit, als unser Brief geschrieben wurde, nicht in Rom gewesen, ist mit vollem Rechte von Vielen daraus gefolgert worden, daß Paulus unter denen, die er grüßt, ihn nicht mit anführt; und er war nicht so unbekannt mit der römischen Gemeine, daß er von seiner Anwesenheit daselbst nichts hätte wissen sollen. Und wenn Corn. a Lapide, S. 27., um diesen Anstoß wegzunehmen, uns berichtet, er sey damals auf Befehl des Kaisers Claudius in Britannien gewesen, so gestehe ich zwar nicht zu wissen, worauf diese Angabe sich gründe, kann sie aber dennoch nicht für wahrscheinlich halten. Und der Brief selbst giebt nicht die mindeste Spur, daß P. von einer Anwesenheit jenes Apostels in früherer Zeit etwas gewußt habe, so wie auch Lukas Nachrichten von P. Aufenthalte in Rom Apg. XXVIII. nichts der Art vermuthen lassen. Mag also auch Petrus später einmal nach Rom gekommen seyn, vor Abfassung unsers Briefes sicher nicht. Vgl. Michaelis Einl. Th. 2. S. 1254. Rambach Introd. in ep. ad Rom. S. 22—24. u. A. Also ist die Gründung der Gemeine nicht sein Werk, was auch weder Hug in der Einleitung, noch Klee im Comm. mehr behaupten mögen.

Nun aber läßt sich gar kein Stifter mehr angeben, sondern höchstens einige Wahrscheinlichkeiten der Entstehung. Klee, welcher die ersten Keime christlicher Erkenntniß schon während

der drei Jahre des öffentlichen Wirkens Christi nach Rom gelangen läßt, scheint hierin den Clementinischen Recognitionen zu folgen, deren Bericht auch Rambach l. l. S. 29. mittheilt. Und allerdings, einige Nachricht von dem Auftreten eines so merkwürdigen Mannes konnte durch rückkehrende Festreisende leicht weit umher, also wohl auch nach Rom, verbreitet worden seyn. *) Wenn dann Er, und fast alle Vorgänger, annehmen, daß bald nach dem ersten christlichen Pfingstfeste durch zurückkehrende Pilger das Christenthum dahin gebracht, und von denen, welche in jenen Tagen gläubig geworden, auch unter ihren Freunden und Bekannten verbreitet worden sey: so kann ihre Behauptung zwar durch die Worte Apg. II, 10. οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, gerade nicht erwiesen werden, hat aber doch wenigstens durchaus nichts Unwahrscheinliches, und würde kaum von Eichhorn (S. 202.) so verächtlich abgewiesen worden seyn, wenn er nicht zu stark für seine Annahme eines ganz pauliniſchen Ursprungs eingenommen gewesen wäre. Weit weniger Wahrscheinlichkeit hat die Vermuthung Vieler, daß die mit dem Tode des Stephanus verbundene Verfolgung der Christen bis nach Rom hin gewirkt haben solle; Lucas selbst sagt nur: διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας (Apg. VIII, 1.). Aber freilich war Rom mehr als irgend eine Stadt in der Welt geeignet, frühzeitig den Samen des Christenthums zu empfangen, sobald man nur zugestehen will, daß Juden und Proselyten auch hier die ersten Bekenner desselben gewesen seyen. Juden wohnten zu Rom in großer Menge, die, nach Philo Legat. ad Caj. p. 1014. Fcf. einst als Gefangene dahin geführt, nachmals freigelassen und römische Bürger geworden waren, und einen eigenen Theil der Stadt jenseits der Tiber inne hatten. Und sie wohnten nicht nur hier, sondern hatten auch ihrer Religion Achtung zu verschaffen gewußt, und eine Menge, selbst vornehmer, Proselyten gemacht, wie man aus verschiedenen Aeußerun-

*) Auch Bertholdt hatte daran gedacht. S. Einl. VI. S. 3271., die ich jedoch nicht benutzen konnte.

gen bei Horaz, Juvenal, und A., ersieht. Bei der beständigen Verbindung nun, in welcher diese Juden, selbst nach sichern historischen Zeugnissen, mit Jerusalem, jetzt auch der Wiege des Christenthums, blieben, und bei dem nothwendigen Verkehr aller Provinzen mit der Hauptstadt, ist es fast undenkbar, daß nicht ein Funke des Christenthums in frühen Zeiten auch in die Mitte der römischen Juden gefallen seyn sollte. War aber nur erst Einer da, so fachte derselbe dann bald eine Menge von Herzen um sich her zu gleichen Flammen an. Und hatten schon am Judenthume trotz seinem wenig empfehlenden Aeußern viele Heiden etwas Besseres zu finden geglaubt, als an ihrem Heidenthume, wie hätte nicht das Christenthum mit seiner Freiheit und seinem Troste manchen Proselyten, ja wohl reine Heiden, zu sich ziehen sollen? Wird man nun auch nicht wagen, mit völliger Bestimmtheit zu behaupten, daß eine christliche Gemeine schon in den ersten Jahren des Claudius in Rom gewesen sey, so wird man doch die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme gern zugestehn. Aber wäre dies auch nicht gewesen, die Vertreibung der Juden aus Rom, welche Claudius anordnete, mußte das Christenthum dorthin einführen. Zwar finden sich bei derselben manche Ungewißheiten; zuerst über das Jahr, das Usserius, Reimarus (ad Dion. Cass. LX, 6. p. 924.), Rambach, Eichhorn für das zwölfte des Claudius, 54 n. Ch.; Schrader aber für 49 hält; sodann über die Ursache, da es noch nicht entschieden ist, was Sueton (Claud. 25.) mit den Worten: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit eigentlich sagen wolle. Ich sehe drei Möglichkeiten: entweder es hatte wirklich ein gewisser Chrestus Unruhen gestiftet — doch was will dann assidue? —; oder das Volk hatte sich in seiner Erwartung des nahenden Messias aufrührisch bewiesen — wo dann freilich impulsore Chr. etwas sonderbar gesagt seyn würde —; oder endlich die Christen in Rom waren von Solchen, welche diese Hoffnung kannten, als Unruhstifter angegeben worden, und Claudius hatte, wie ja die römische Gerechtigkeit es mit den Fremden so genau nicht nahm, auch bei noch nicht vollzogener Trennung

der Christen von den Juden, sehr leicht geschehen konnte, das Gewisseste für das Ungewissere ergriffen, und alles, was jüdisch hieß, hinausgejagt. Daß Chrestus wirklich Christum bedeuten könne, geht aus den von Hug S. 391. angeführten Stellen: Justin. Apol. maj. 3. Tertull. Apolog. 3. Laktant. Inst. IV, 7. Oros. VII, 6. unzweifelbar hervor. Aber freilich wird dadurch noch nichts entschieden. Ferner bleibt ungewiß, ob, wenn schon Christen in Rom waren, die Judenchristen allein vertrieben wurden — denn daß man diese von den Juden nicht unterschieden haben werde, ist höchst wahrscheinlich —; oder ob auch die etwa vorhandenen Heidenchristen gleiches Schicksal erduldeten, und wohl zu kühn behauptet Hug S. 392., daß letztere von da an allein die römische Gemeine gebildet haben. Endlich auch kann man in Ungewißheit kommen, ob die Vertreibung nur aus Rom, oder aus ganz Italien Statt gefunden habe; und auffallend bleibt es, daß Sueton sowohl als Lukas Apg. XVIII, 2. nur Rom anführen. Doch sey dem allen, wie ihm wolle, immer wird man für gewiß annehmen dürfen, daß nicht nur Aquila und Priscilla, von denen es Lukas dort berichtet, sondern viele andre Juden bei dieser Gelegenheit nach Griechenland gekommen seyen. Nach ihrer Vertreibung aus der Hauptstadt konnten sie kaum anders als die großen griechischen Städte aufsuchen, um ihre in Rom verlassenen Gewerbe hier von neuem aufzunehmen. Und gerade in diesen Städten war damals Paulus besonders thätig. So konnte es nicht fehlen, daß auch von diesen Exulanten Mancher für Christus gewonnen wurde, der es noch nicht gewesen, Andere, die bisher nur mangelhafte Kenntniß gehabt hatten, diese in des Apostels und seiner Schüler Unterricht vervollkommneten, und so bei ihrer Rückkehr nach Rom die dortige Christenheit sich intensiv wie extensiv verstärkte. Ob Aquila und Priscilla bei ihrer Ankunft nach Korinth schon Christen waren, wissen wir freilich nicht; doch hat die Sache viel Wahrscheinlichkeit, da nicht nur seiner Bekehrung durch Paulus nirgends erwähnt, sondern auch hieraus leichter erklärt wird, warum P. in Korinth sich gerade zu ihm, dem Fremdlinge, gesellte. Das Edikt des Kaisers wurde

nun entweder — wie andre ähnliche — nie völlig ausgesöhnt, oder nachmals aufgehoben, oder vergessen; die Juden kehrten nach Rom zurück, Mancher als Christ, und diese dann als pauliniſch geſinnte Chriſten; ſo hatte ſich, ohne beſtimmten Stifter, ja faſt ſich ſelbſt unmerklich, eine Chriſtengemeine in Rom geſammelt, ob klein, ob groß, iſt unbekannt. Ihre erſte Grundlage waren, wie Klee bemerkt, wohl Juden; zu ihnen konnten ſich Proſelyten, vielleicht auch eine Zahl reiner Heiden geſellt haben. Ueber ihren Zuſtand, ſo viel treffliches auch Rambach S. 63 ff. davon zu ſagen weiß, wiſſen wir doch nicht das Geringſte mehr, als uns der Brief darüber errathen läßt, und dies muß einer ſpätern Stelle vorbehalten bleiben. Selbſt ob es eine feſt gegründete kirchliche Ordnung in ihr gab, oder nicht, als Paulus ſchrieb, iſt unſicher. Daß die von ihm K. XVI. mit beſondern Auszeichnungen begrüßten Perſonen an der Gründung oder Mehrung der Kirche in Rom ſelbſt Antheil gehabt, iſt eine Möglichkeit, die nicht beſtritten werden kann; aber mehr freilich iſt es nicht.

3.

Unſere Unterſuchung wendet ſich ferner zur Beleuchtung der Fragen, wo und wann der von uns behandelte Brief geſchrieben worden? Es erſcheint zweckmäßig, beide in Verbindung zu behandeln. Der Apoſtel ſelbſt erwähnt an zwei Stellen des Briefes ſeines Wunſches nach Rom zu kommen, und ſeines oft vereitelten Vorſatzes, dieſem Wunſche zu genügen, ſo wie der Hoffnung, daß es ihm nun bald gelingen werde, I, 10—13. XV, 22—29. Dieſer Wunſch konnte nun wohl nicht zu einer Zeit in ihm erwacht ſeyn, als ſelbſt die in Rom anſäſſigen Juden dieſe Stadt zu meiden genöthigt waren, alſo wohl nicht eher, als um das Ende der Regierung des Claudius, d. h. um d. J. 54. n. Ch., und folglich nach der Zeit, wo er Aquila und Priscilla in Korinth getroffen hatte. Und wirklich berichtet Lukas Apg. XIX, 21., in Epheſus, wohin der Apoſtel nach ſeinem anderthalbjährigen Aufenthalt in Korinth gegangen war, dann Jeruſalem und die Ge-

meinen Asiens besucht, und hierauf erst wieder nach Ephesus zurückgekommen, und wenigstens 2½ Jahr daselbst geblieben war, habe P. zuerst seinen Vorsatz, nach Vollendung einer neuen Reise durch Makedonien und Achaja auch Rom zu besuchen, laut werden lassen. Sey also auch die Vertreibung der Juden aus Rom wirklich (s. oben 2.) im Jahre 49 erfolgt, so findet sich doch keine Spur dieses Vorsatzes vor dem Jahre 53 oder 54. Und da P. sagt, daß er diesen Wunsch bereits viele Jahre genährt habe, so können wir die Abfassung des Schreibens nicht vor den letzten Jahren des sechsten Decenniums der christlichen Aera, also gewiß nicht vor 57 oder 58 n. Ch. ansetzen. Nehmen wir aber die Vertreibung der Juden mit Andern später an, so fällt auch unser Brief in spätere Zeit, immer nothwendig zwischen seine Abreise von Ephesus und letzte Reise nach Jerusalem. Nun erwähnt er selbst einer in Makedonien und Achaja gemachten Sammlung für die Armen in Jerusalem, die er eben jetzt an den Ort ihrer Bestimmung zu befördern vorhabe. Dieser Collekte gedenkt zwar Lukas in seiner Erzählung, die über diese ganze Zeit sehr kurz und unvollständig ist, gar nicht, sondern bloß beiläufig in einer Rede des Apostels zu Cäsarea, Apg. XXIV, 17.; aber mit der Reise, auf welcher sie veranstaltet wurde, macht er uns doch in so weit bekannt, als wir erfahren, P. sey zuerst nach Makedonien gereist, und habe jene Gegenden durchzogen — ohne bestimmte Ortsangaben —; sey von da nach Hellas gegangen und drei Monate daselbst — wieder ohne Nennung bestimmter Orte — geblieben; da ihm aber, als er im Begriff gestanden, nach Syrien abzusegeln, von den Juden nachgestellt worden sey, habe er sich nach Makedonien gewandt, und erst nach Ostern von Philippi aus die Reise angetreten. XX, 1—6. Aus den Briefen an die Korinther aber, so lange dieselben als dem an die Römer vorangehend betrachtet werden *), ersehen wir, daß in Makedonien die Kollekte schon vollendet war, ehe er nach Ko-

*) Was Köhler in seiner Schrift: über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften im N. T. 1830. zu widerlegen sucht.

rinth kam (2. Kor. VIII, 1—4. IX, 2—4.), und daß er vor seiner Ankunft noch unentschieden war, ob er sie selbst nach Jerusalem bringen würde oder nicht, (1. Kor. XVI, 1—4.). Diese Kunde nützt uns so viel, daß wir nicht nöthig haben, den Brief nach der Abreise aus Hellas nach Makedonien, die nicht im Plane des Apostels lag, geschrieben anzunehmen. Sein νυνὶ πορεύομαι Röm. XV, 25. aber läßt uns die Abfassung kurz vor der Abreise, entweder aus Hellas, oder von Philippi, denken, und zwar lieber das Erstere, als das Letztere, da die Reise von Hellas nach Makedonien schon zu der Jerusalemischen hinzugehört, nur eine Aenderung derselben ist. Nun läßt eine alte Tradition den Brief in Korinth geschrieben seyn, und so wenig auch die Unterschrift πρὸς Ῥωμαίους ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου für ächt anzusehen ist, so lehrt sie uns doch, daß man bald angefangen, dieß für eine gewisse Sache zu halten. Auch in neuern Zeiten stimmt man hierüber fast durchgängig überein. Es spricht aber auch Manches für diese Annahme. Zuerst ist für sicher zu achten, daß P. Korinth nicht unbesucht gelassen haben werde. Selbst wenn die Briefe an die dortige Gemeine gar nicht existirten, oder einer weit spätern Zeit angehörten — Köhler läßt sie erst nach der römischen Gefangenschaft geschrieben werden —; wenn also auch alles, was P. dort über die Sammlung und seine Ankunft sagt, ganz unbeachtet bleiben müßte: würden wir uns doch nicht entschließen können zu glauben, daß P. in ganz Makedonien und Achaja eine Sammlung für Jerusalem veranstaltet, und Korinth aus dem Spiele gelassen, drei Monate in Griechenland gelebt, und die zahlreiche Korinthische Gemeine nicht besucht hätte. Sodann konnte er, da er zur See nach Syrien gehn wollte, kaum einen bequemern Ort zur Abfahrt finden als Korinth, von wo er auch schon früher (Apg. XVIII, 18.) eben dahin abgesegelt war. Ferner empfiehlt er in dem Briefe Phöbe, die Diakonisse der Gemeine in Kenchreä (XVI, 1. 2.), die offenbar im Begriff stand, eine Reise nach Rom anzutreten, ohne daß jedoch der Brief ein bloßer Empfehlungsbrief wäre. Fiel nun diese Reise während seines Aufenthalts zu Korinth

vor, so hängt alles ganz natürlich zusammen; entweder P. benutzte dieselbe, um den längst vorgenommenen Brief zu schreiben, oder schrieb zwar unabhängig von dieser, glaubte aber doch ihrer darin — vielleicht auf ihr Bitten — erwähnen zu müssen. Dagegen, schrieb er aus irgend einem andern Orte auf der Reise, so hat man ohne eine Spur von Wahrscheinlichkeit Eins von Zweien zu erdichten, entweder daß P. unaufgefordert seinen Brief an Phöbe gesandt, oder diese sich persönlich, oder schriftlich an ihn gewendet habe, ein Empfehlungsschreiben von ihm zu erbitten. Im ersten Falle müßte man sich nicht nur wundern, warum P. seinen Brief erst nach Korinth gesendet habe, den er doch auf andre Weise ebenfalls bestellen konnte, sondern auch, wie es komme, daß sich von diesem Umstande gar nichts im Briefe findet; im zweiten würden wir ein Empfehlungsschreiben haben, nicht eine Schrift, wie die vorliegende. Und die Hauptsache bleibt immer, daß wir nicht die mindeste Ursache zu der Annahme haben, P. habe den Brief anderswo als in Korinth geschrieben. Endlich die Namen seiner Umgebungen, von denen er Grüße an die Römer sendet, führen auf Korinth. Timotheus zwar und Sosipater entscheiden nichts, denn diese begleiteten ihn nach Apg. XX, 4. bis nach Asien; auch Lucius, Jason, Quartus, haben hier keine Bedeutung, aber auf Gajus und Erastus hat man vielleicht mit mehr Grund ein Gewicht gelegt. Was den ersten anlangt, so kommen zwar mehrere Personen dieses Namens vor, nehmlich Einer aus Derbe in Lykaonien, der P. bis nach Asien begleitete Apg. XX, 4., Einer aus Makedonien, Pauli Reisegenoß, der zur Zeit des Tumults in Ephesus bei ihm war, Apg. XIX, 29., und ein Korinthier, den P. getauft hatte, 1. Kor. I, 15.; aber was P. in unserm Briefe von ihm sagt, ὁ ξένος μου καὶ τῆς ἐκκλησίας ὅλης, das kann auf keinen der zwei Ersten passen, da sie mit ihm reisten, wohl aber kann der Korinthische Gajus eine Person mit seinem Wirthe seyn, und dann führt sein Name uns nach Korinth. Der Name Erastus kommt Apg. XIX, 22. vor, wo P. ihn mit Timotheus von Ephesus nach Makedonien vorausschickt, und 2. Tim. IV,

20., wo von ihm gesagt wird, er sey in Korinth geblieben. Hieraus nun macht man den Schluß, es sey Kor. seine Heimath gewesen, und der Stadtkassenaufseher, welcher hier genannt wird, sey nun derselbe, und also Erastus ein Korinther. Doch da jener Er. ein Diener des Apostels heißt, und mit ihm reist, der οἰκονόμος aber daheim bleiben muß, so ist die Unhaltbarkeit dieses Schlusses freilich auch nicht zu verkennen.

Eine genaue Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes ist vielleicht überhaupt nicht, und gewiß nicht ohne eine tiefere chronologische Untersuchung über das Leben des Apostels möglich. Zu dieser aber ist hier nicht der Ort, indem das Jahr, wo er geschrieben wurde, zum Verstehn desselben durchaus gleichgültig ist. Sehen wir nur von diesem ab, so haben wir in der That alles, was wir nur von Bestimmung verlangen können, indem wir wissen, der Brief ist kurz vor P. letzter Reise nach Jerusalem geschrieben, d. h. zu einer Zeit, wo er schon ohngefähr zwanzig Jahre als Apostel thätig war, und also seine Ansicht wie sein apostolischer Charakter völlig entwickelt seyn mußte; wir haben ein Werk der reifen Jahre und Erfahrung in dem Briefe. Die mir bekannten Jahr-Angaben sind folgende: a) 55 n. Ch., erstes Jahr des Nero: Sal. Till bei Rambach.; b) 56 n. Ch., zweites J. des Nero: Lightfoot, Basnage; c) 57 n. Ch., drittes J. des Nero: Pearson, Du Pin, Lange, Rambach, Heumann; d) 58 n. Ch., viertes J. des Nero: Baronius, a Lapide, Michaelis, Schrader, Köhler; e) 59 n. Ch., fünftes J. des Nero: Hug; f) 60 n. Ch., sechstes Jahr des Nero: Eichhorn.

4.

Unsre Aufmerksamkeit richtet sich viertens auch auf die Art der Abfassung und Uebersendung dieses Briefes. Bekanntlich nennt sich XVI, 22. ein uns übrigens ganz unbekannter Tertius als den Schreiber des Briefes, und hierdurch wird uns wenigstens soviel gewiß, daß der Brief, welcher wirklich nach Rom abgesendet wurde, nicht von der eignen Hand

des Paulus war. Daß ein Gleiches auch bei den meisten übrigen der Fall sey, ist aus ihren Schlüssen eben so bekannt. Aber hier ist auch die Grenze dessen, was wir wissen. Schon bei der angeführten Stelle ist bemerkt worden, daß uns durchaus unbekannt sey, ob wir uns den Tertius als Abschreiber oder Nachschreiber zu denken haben.

Eben so vergeblich suchen wir eine Antwort auf die Frage, was doch den Apostel bewogen haben möge, sich fremder Hand bei seinen Schreiben zu bedienen, da er doch wenigstens Eins derselben, das an die Galater, mit eigner Hand geschrieben (Gal. VI, 11.), und die Nothwendigkeit, Betrügereien vorzubeugen, anerkannt gehabt (2. Thess. III, 17.). Nicht minder bleibt es ungewiß, ob den Schreibern, deren er sich bediente, ein Einfluß auf die Beschaffenheit der Briefe in Hinsicht auf Stil und Ausdruck verstattet gewesen, wie, nach Rambachs Zeugniß (S. 17.), Diodor von Tarsus schon im vierten Jahrhunderte behauptet hat. Immer aber werden wir überzeugt seyn dürfen, daß alles, was in ihnen wesentlich ist, die Gedanken und ihre Folge, Eigenthum des Apostels selbst sey; dessen durchaus selbstständiger Charakter uns hinreichende Bürgschaft darbietet, daß er hierin keinem Menschen einigen Einfluß gestattet haben werde. — Die Sendung erfolgte nach der gewöhnlichen Meinung durch Phöbe. Zwar ist auch dies von Einigen geläugnet, aber von Niemand widerlegt worden, wie denn auch die im Briefe enthaltene Empfehlung gerade dieser Frau, und Niemandes sonst, die Sache wahrscheinlich macht.

5.

Nach diesen Untersuchungen über Verfasser, Empfänger, und Entstehung des Briefes wird es nothwendig, unsre Blicke auf den Brief selbst zu richten, und uns zuvörderst eine Uebersicht seines Inhalts zu verschaffen. Zwar könnte es zweckmäßiger erscheinen, uns vorher über die äußern und innern Entstehungsursachen ins Licht zu stellen, um uns durch die davon gewonnene Erkenntniß zu befähigen, den Inhalt aus dem Gesichtspunkte zu beleuchten, wie P. seinen Zweck

durch das, was er im Briefe sagt, zu erreichen gesucht habe. Aber da wir uns über Veranlassung und Zweck der Abfassung einzig und allein aus dem Inhalte belehren können, so würden wir den Gang der eigenen Entwickelung unsrer Einsicht unterbrechen, wenn wir diesen Weg der Untersuchung einschlügen.

Der Uebersicht des Inhalts ist im Commentar schon vorgearbeitet worden, wiefern wir allenthalben bemüht waren, den Zusammenhang und die Reihefolge der einzelen Gedanken zu erforschen. Das Folgende wird bloß in ununterbrochner Ordnung wiedergeben, was dort gefunden wurde.*)

Nach der an sich kurzen, aber durch die vielen eingeschobenen Sätze aus einander gerissenen Begrüßung (I, 1—7.) folgt der Eingang, in welchem der Ap. seine Freude über den Glauben der Gemeine, und seinen Wunsch, auch in Rom das Evangelium zu verkündigen, zu erkennen giebt (8—15.). Daran reiht sich, fast unabsichtlich erscheinend, eine Erklärung über die heilbringende Kraft des Evangeliums (V. 16.), welche ihn auf seinen Hauptsatz: im Evangelium werde der Weg offenbart, die Gerechtigkeit des Glaubens zu erlangen, überleitet (V. 17.). Was er darunter verstehe, ist bei der Stelle selbst erläutert worden.

Von diesem Hauptsatze führt er nun den Beweis, indem er zuerst zeigt, daß die ganze Menschheit einer eigenen Gerechtigkeit ermangele. Dies zeigt sich erstlich augenfällig an der Heidenwelt. Sie konnte Gott aus seinen Werken kennen lernen; aber im Dünkel eigener Weisheit hat sie nicht auf ihn geachtet. Dafür ist sie in Thorheit und Götzendienst, und als

*) Wenn ich bei der folgenden Auseinandersetzung nur wenig Rücksicht auf fremde Arbeiten nahm, so war der Hauptgrund, um nicht durch Prüfung derselben das Buch noch mehr anzuschwellen. Uebrigens ist außer dem, was über den Inhalt des Briefes in Einleitungen ins N. T. und Commentaren gefunden wird, noch besonders zu benutzen: Höpfner: de consequutione sententiarum in Pauli ad Romanos epistola. Lips. 1828.

Strafe dafür in tiefe Lasterhaftigkeit versunken (V. 18—32). Sie hat also gewiß keine eigene Gerechtigkeit. —

Nun wendet sich die Rede zu den Juden, K. II., doch so, daß nicht gleich Anfangs bestimmt ausgesprochen wird, daß sie gemeint seyen, sondern nur durch Hervorhebung des an ihnen vornehmlich auffallenden Merkmals, die Heiden ihres unsittlichen Wandels halber zu verdammen, angedeutet. Es wird gelehrt, auch sie thun das Nehmliche als jene, und daraus der Schluß gezogen, daß auch sie dem göttlichen Gerichte, dessen Charakteristik hier beiläufig gegeben wird, nicht entgehen werden. Denn Gott beurtheile einen Jeden nach dem Maße der sittlichen Hülfsmittel, die er gehabt, und auch die Heiden, wenn sie das in ihr Herz eingegrabene Gesetz befolgten, würden Gottes Beifall finden können (II, 1—16.). Noch bestimmter wird sodann der Jude angeredet, und darauf hingewiesen, wie sein Stolz auf Offenbarung und Gesetz eitel sey, wenn er eben dies Gesetz selbst übertrete, und Gott durch unsittliches Leben schände. Denn die Beschneidung, nützlich, wenn er dem Gesetz Gehorsam leiste, sey im entgegengesetzten Falle ohne allen Nutzen, indem vor Gott nur die des Herzens gelte (V. 17—29.).

Ehe aber der angefangene Gegenstand weiter fortgeführt wird, beschäftigt sich Paulus mit Abweisung einiger Einwendungen oder falscher Folgerungen, die den Leser an der Ueberzeugung vom Gesagten hindern könnten; nehmlich *erstlich*, daß unter solchen Umständen der Jude ja gar nichts vor dem Heiden voraus habe. Zur Widerlegung führt er ihn auf die göttlichen Offenbarungen und Weissagungen hin, deren Wahrhaftigkeit um des Ungehorsams der Menschen willen nicht aufgehoben werde (III, 1—4.). Eine *zweite* Mißdeutung, daß, wenn Gottes Wahrhaftigkeit durch die menschliche Unredlichkeit nur verherrlicht werde, den Menschen die Sünde erlaubt seyn müßte, weist er mit Unwillen zurück (V. 5—8.).

Auch *drittens* die Folgerung, daß nach dieser Lehre der Jude dem Heiden gar *nachstehe*, wird dahin berichtigt, daß in Bezug auf die δικαιοσύνη Beide *einander gleich* seyen, und von den Juden die Sache noch durch eine Anzahl Schrift-

ſtellen, deren Beziehung auf ſie behauptet wird, beſtätigt, wodurch der Ap. nun dahin kommt, als unwiderleglich aufzuſtellen, durch Erfüllung des Geſetzes, — die ja nirgends Statt finde — gelange Niemand zur δικαιοσύνη (V. 9—20.) Und hiermit iſt das Bedürfniß einer von Gott gegebenen δικαιοσύνη dargethan.

Jetzt aber wird die Befriedigung dieſes Bedürfniſſes nachgewieſen. Gott hat eine δικαιοσύνη geoffenbart, zu deren Gewinn das Geſetz nicht führt, die allein durch den Glauben an Chriſtum gewonnen, aber Jedem, der dieſen Glauben hat, gegeben wird. Sünder ſind Alle, aber alle erhalten Löſung von ihrer Schuld umſonſt, durch die Erlöſung, die Chriſtus durch ſein Blut vermittelt hat (V. 21—26.). Damit fällt aller Selbſtruhm weg, keine Werke mehr, nur der Glaube macht gerecht, aber dieſer den Heiden eben wie den Juden. Das Geſetz aber wird durch dieſe Lehre nicht aufgehoben, ſondern vielmehr in rechte Kraft gebracht (V. 27—31.).

Auch Abraham hatte die hohe Auszeichnung, deren er gewürdigt wurde, nicht irgend Werken, ſondern nach dem Zeugniſſe der Schrift ſelbſt, ſeinem Glauben zu verdanken; ſo wie auch David nicht den ſelig preiſt, der gute Werke verrichte, ſondern dem die Sünde vergeben ſey (IV, 1—8.). Daß aber dieſes Heil nicht an die Beſchneidung gebunden ſey, lehrt Abrahams Beiſpiel ſelbſt; denn jene Zurechnung erfolgte, als er noch unbeſchnitten war, und nur als Zeichen und Unterpfand ſeiner Glaubensgerechtigkeit erhielt er nachmals die Beſchneidung, und wurde ſo ein Vater aller Gläubigen, der Unbeſchnittenen, wie der Beſchnittenen (V. 9—12.). Wäre die Erlangung des Erbes, das Abrahams Samen verheißen iſt, an das Geſetz geknüpft, ſo könnte die Verheißung nicht in Erfüllung gehn, denn das Geſetz wirkt nur Ungnade bei Gott. Nun es aber an den Glauben gebunden iſt, alſo aus Gnaden erfolgt (d. h. nicht von menſchlichem Wollen und Streben, ſondern von Gottes, des Allmächtigen und Unwandelbaren, freier Entſchließung abhängt), iſt die Verheißung unverbrüchlich, und geht an Jedem in Erfüllung der nur glaubt, wie Abraham

(V. 13—17.). Denn stark freilich war sein Glaube, und hielt fest, obwohl nicht der geringste Schein der Hoffnung vorhanden war. Darin soll er uns ein Muster seyn, daß wir eben so, wie er auf Gott vertraute, unser Vertrauen auf Christum setzen, den für unser Heil Gestorbenen und Auferstandenen (V. 18—25.).

Nach so geschehener Vollendung der Lehre von der Rechtfertigung giebt Paulus noch mit einigen Zügen die segensreichen Folgen an, die aus ihrem Eintreten entspringen, nehmlich Friede mit Gott, Zugang zum reichen Genuß der Gnade Gottes, Hoffnung künftiger Herrlichkeit, nicht minder getrosten Muth in gegenwärtiger Trübsal beim lebendigen Bewußtseyn der Liebe Gottes gegen uns, welches, gegründet auf die große Thatsache von Christi Tod, der sicherste Anker unsrer Hoffnung ist auch für das künftige Leben. (V, 1—11.). Hieran reiht sich eine Schlußbetrachtung, in welcher die Größe der göttlichen Wohlthat in Christus vermittelst einer Parallele zwischen dem Verluste, welchen die Menschheit durch Adams Vergehn erlitten, und dem Gewinne, den ihr Christi Verdienst gebracht, ins Licht gesetzt werden soll. Die Sünde Eines Menschen, so wird gelehrt, brachte die Sünde, und als Folge derselben, den Tod in die Menschheit, und zu allen ihren Gliedern; wiederum aber der heilige Gehorsam Eines hat die Gerechtigkeit und das selige Leben zu Allen zurückgeführt. Von Adam bis Mose war Sünde in der Welt, und das Gesetz hat diese nur vermehrt, aber von dieser Vermehrung ist der Zweck gewesen, daß desto herrlicher sich Gottes Gnade offenbaren sollte (V. 12—21.).

Der falsche Schluß, welchen feindselige oder unsittliche Gemüther aus dem V, 20. vorgetragenen Satze, durch die Sünde der Menschen werde die göttliche Gnade verherrlicht, leicht ableiten konnten, es könne der Mensch um so getroster sündigen, da seine Sünde nur zum Preise der verzeihenden Gnade gereiche, giebt dem Apostel eine Veranlassung, zu zeigen, wie das Christenthum einen unsittlichen Wandel nicht sowohl verbiete, als vielmehr unmöglich mache. Der Christ,

lehret er uns, vornehmlich durch eine Deutung des Symbols der Taufe, hat ſich in Bezug auf die Sünde einem Todten gleich zu achten. Er iſt im Geiſt mit Chriſtus geſtorben, ſeine alte ſündliche Natur iſt mit ihm gekreuziget; darum, ſo wie Chriſtus fortan in einem neuen Leben ſteht, muß auch der Chriſt mit ihm zu neuem Leben auferſtehn, nicht mehr der Sünde ergeben zu ſeyn, die an ihn, den Geſtorbenen, kein Recht mehr hat, ſondern Gott zu leben, dem wir durch Chriſtum angehören. Mit allen Kräften Leibes und der Seele hat er ſich dem Dienſte Gottes hinzugeben (VI, 1—13.), und das um ſo mehr, als die Sünde keine Macht mehr über den hat, der nicht unter dem Geſetze, ſondern unter der Gnade ſteht (V. 14.).

Aber auch dieſer letzte Satz konnte wieder zu Mißbrauch führen; iſt der Menſch nicht mehr ein Unterthan des Geſetzes, ſo darf er ſündigen, konnte Jemand ſagen. Nein, antwortet hierauf Paulus; wem ſich ein Menſch zum Gehorſam hingiebt, deſſen Sklave iſt er; alſo würdet Ihr der Sünde Sklaven ſeyn, wenn Ihr ihr fernerhin gehorchen wolltet. Ihr ſeyd aber von ihr befreit, und dafür Gott und der Sittlichkeit unterworfen worden; ſo ſeyd Ihr nun dieſer alle Eure Kräfte hinzugeben ſchuldig. Und während des frühern Lebens trauriger Lohn der Tod war, bringt der neue Wandel durch die Gnade Gottes ewiges Leben mit (V. 15—23.).

Auf die Abweiſung des VI, 15. gemachten falſchen Schluſſes folgt nun erſt der Beweis des Satzes, daß der Chriſt als ſolcher nicht mehr unter dem Geſetze ſtehe. Auch dieſer wird aus dem Gedanken geführt, daß der Chriſt mit Chriſto geſtorben ſey. Das Geſetz aber herrſcht über den Menſchen nur bis zu ſeinem Tode. Jetzt gehören wir Chriſto an, und ſollen Gott die Frucht der gegebenen Erlöſung bringen. Im bisherigen Zuſtande waren durch das Geſetz die unſittlichen Triebe in uns mächtig, und brachten als Frucht den Tod zuwege; durch den mit Chriſto erduldeten Tod aber ſind wir jetzt vom Geſetze los, und vermögen nun einen reinern Gehorſam zu üben (VII, 1—6.).

Nun aber mußte der Satz, durch das Gesetz werden die unsittlichen Triebe angeregt, einem jüdischen Leser höchst auffallend seyn; denn er schien die Behauptung zu enthalten, das Gesetz selbst sey etwas Böses, sey Ursache der Sünde. Paulus glaubt sich daher verpflichtet, durch eine Erklärung über das wahre Verhältniß von Gesetz und Sünde diesen Anstoß aufzuheben. Das Gesetz ist gar nichts Böses, sagt er, aber die im Menschen wohnende Sündhaftigkeit wird durch das Verbot des Gesetzes zu bösen Begierden angeregt, die Sünde kommt dadurch ins Leben, und dies hat die Folge, daß das Gebot, das dem Menschen zum Heil gegeben ist, ihm das Verderben bringt. Also ist das Gesetz gut und heilig, und unschuldig an des Menschen Tode, die Sünde ist Ursache davon, und zeigt sich eben hierin recht eigentlich als Sünde. Das Gesetz, nehmlich ist von der Art, daß nur ein geistig gestimmtes Wesen ihm wahre Folge leisten kann, die Menschheit aber ist der Sinnlichkeit und dem sündlichen Triebe hingegeben, wie sich deutlich genug daraus ergiebt, daß der Mensch wider eignen Willen thut, was er selbst für böse erkennt. Hierin liegt aber ein Beweis, daß der sündige Mensch selbst das Gesetz für gut erkennt, nur daß er es nicht erfüllen kann. Dieser Widerspruch im eignen Innern lehrt ihn aber auch die Größe des Uebels erkennen und empfinden, welches in ihm liegt, und Ursache ist, daß er vermöge seiner besseren Natur gern Gotte dienen möchte, aber durch seine Sinnlichkeit zum Dienste der Sünde getrieben wird (V. 7—25.).

Hieraus aber folgt nun auch, daß der Christ, durch die Veranstaltung des Todes Christi vom Gesetze des sündlichen Triebes erlöst, und in einen Zustand versetzt, worin er der Forderung des göttlichen Gesetzes Genüge leisten kann, aller Verdammniß enthoben ist. Wiefern er sich im ehemaligen Zustande befindet, kann er den Willen Gottes nicht thun, sondern steht feindselig Gott entgegen, und ist daher Gott mißfällig und eine Beute des Verderbens. Wiefern er aber (als Christ) nach dem Triebe seiner höheren Natur wandelt, genießt er Leben und Heil (VIII, 1—8.). Das Letztere findet Statt,

wenn der Geist Gottes, die Bedingung der Verbindung mit Christus, im Menschen wohnt; und in wem er wohnt, dessen sterblichen Leib wird Gott einst zu neuem Leben wieder erwecken (9—11.).

Hieraus folgt nun ferner, daß der Mensch verbunden ist, nicht seiner sinnlichen, sondern seiner geistigen Natur zu dienen. Denn diente er jener, so würde Tod sein Lohn seyn; dient er aber dieser, so darf er Leben und Seligkeit erwarten; denn durch den ihn bewohnenden und regierenden Geist ist er ein Kind Gottes, darf Gott Vater nennen, und ist Miterbe Christi, wenn er mit ihm leidet, wie er mit ihm verherrlicht werden will (V. 12—17.). Die Leiden des Lebens nehmlich, sind vom Standpunkte der Hoffnung angesehen, welche wir haben, mit der künftigen Herrlichkeit und Seligkeit in keiner Weise zu vergleichen. Freilich sind wir jetzt in solchem Stande, daß auch die uns umgebende Natur, durch unsre Erniedrigung gedrückt, sich dem Augenblicke entgegen sehnen muß, wo mit unsrer Verherrlichung auch für sie ein bleibender und besserer Zustand eintreten soll, und auch wir selbst sie nur erwarten und hoffen können. Aber die Hoffnung muß uns Geduld verleihen, und überdies steht Gottes Geist mit seinen Unterstützungen uns in unsrer Schwachheit bei (V. 18—27.). Nicht minder wissen wir, daß denen, die Gott lieben, nehmlich den von ihm von Ewigkeit her zum Heil Berufenen, alle Schicksale des Lebens zum Besten dienen müssen. Der Gott, der sie berufen hat, der führt sie auch in den Genuß seiner Gnade und zur ewigen Herrlichkeit (V. 28—30.). Und so haben denn die Christen eine sichre Bürgschaft ihres Wohlergehns in Christo, dem für sie in den Tod Gegebenen; kein Anklagen, kein Verdammen findet Statt wider sie, kein Leiden, keine Versuchung, keine feindliche Gewalt kann ihnen das Bewußtseyn der Liebe Gottes rauben, die ihnen in Christo zu Theil geworden ist (V. 31—39.).

Hier schließt augenscheinlich der erste Haupttheil unsres Briefes. Fassen wir nun das, was wir bisher, Schritt für Schritt seinem Gedankengange folgend, wahrgenommen haben,

so werden wir als das wahre Thema dieses Theils nichts Anderes anerkennen können, als die Lehre von der Erlangung des Heils durch Christum, vermittelst des Glaubens an die durch seinen Tod gewirkte Erlösung. Nachdem nehmlich von K. I, 18 — III, 20. gezeigt worden ist, wie weder im Heidenthum noch im Judenthum die Menschheit Gerechtigkeit gefunden, wird von III, 21 — 31 jener einzige Weg zum Heile dargestellt, und seine Gültigkeit für beide Abtheilungen der Menschheit, ohne alle Mitwirkung des Gesetzes, ausgesprochen. Dieselbe Wahrheit wird K. IV. an Abrahams Beispiel erläutert, und erwiesen, wie nicht Gesetz, nicht Beschneidung, sondern der Glaube allein es sey, der bei Gott wohlgefällig mache; K. V, 1 — 11. die seligen Folgen dieser Rechtfertigung erörtert, und mit der Parallele zwischen Adam und Christus, oder mit einer Uebersicht der ganzen Geschichte der Menschheit in Bezug auf Sünde und Erlösung die eigentliche Abhandlung geschlossen. Die drei noch übrigen Kapitel gehören nicht mehr wesentlich zu derselben, sondern enthalten bloße Beiwerke von ihr, nehmlich K. VI. die Widerlegung der Meinung, daß diese Lehre der Sittlichkeit entgegenstehe, oder daß man im Vertrauen auf die göttliche Gnade und Freiheit vom Gesetze kühnlich sündigen dürfe; K. VII, 1 — 6. eine Erklärung über diese Freiheit; VII, 7 — 25. die Erörterung des Verhältnisses, in welchem das Gesetz zur Anregung und Vermehrung der menschlichen Sündigkeit stehe; K. VIII. die Darstellung des glückseligen Verhältnisses zu Gott und der frohen Hoffnungen, worein der Mensch durch die Befreiung vom Gesetz und das Einwohnen des göttlichen Geistes versetzt werde. —

Der zweite Theil, der nun offenbar mit Kap. IX. beginnt, und eben so leicht erkennbar mit K. XI. zu Ende geht, hat einen eignen Eingang, in welchem er mit großer Schonung mehr andeutet als ausspricht, daß er von dem Unglauben des jüdischen Volkes, und seinem daraus herfließenden Verlust des Heiles sprechen will, zugleich aber sich gegen den Verdacht verwahrt, als hasse er sein Volk

(IX, 1—5.). Auf den V. 3. angedeuteten Gedanken: Israel ist des Heils in Christo verlustig gegangen, bezieht sich nun, obwohl er ihn nicht klar ausgesprochen hat, der V. 6. enthaltene Satz: Gott hat sein gegebenes Versprechen nicht gebrochen, welchen er nun dadurch zu erweisen sucht, daß er erklärt, nicht die leibliche Abstammung, sondern die göttliche Erwählung bestimme die wahre Nachkommenschaft Abrahams, ohne alle Rücksicht auf Geburt oder Verdienst (V. 6—13.). Den Einwurf, daß ein solches Verfahren Gottes eine Ungerechtigkeit enthalte, widerlegt er durch ein Paar Aussprüche Gottes selbst, aus welchen er die Sätze ableitet, es hange allein von Gottes Gnade ab, wer Heil erlangen solle; und wer nicht solle, dessen Herz mache er selbst ungehorsam (V. 14—18.). Den Unmuth des Herzens, das bei solchem Verfahren Gott sein Strafrecht absprechen zu dürfen glaubt, weist er dadurch ab, daß er auf das Recht des Schöpfers hindeutet, sein Geschöpf zu bestimmen, wozu er wolle, und erklärt, daß wenn Gott an den Einen seinen Zorn und seine Macht, an den Andern seine Gnade offenbaren wolle, Niemand etwas dagegen einzuwenden habe (V. 19—23.); worauf er mit Hülfe einiger prophetischen Aussprüche zeigt, wie Gott seinen Willen, die Heiden zu seinem Volke zu machen, von den Juden aber nur einen kleinen Rest zu erhalten, ehedem schon angekündigt habe (24—29.).

Nun endlich zu bestimmten Erklärungen übergehend, macht er zuerst das Auffallende in dem Faktum bemerklich, daß die Heiden, welche das Heil, die δικαιοσύνη, nicht gesucht, das Heil erlangt, Israel aber, welches darnach gestrebt, desselben nicht theilhaftig geworden sey, und giebt sodann von Letzterem als Ursache die an, daß es Christum verworfen habe (V. 30—33.). Zwar muß er seinen Brüdern das Zeugniß geben, daß sie einen gewissen Eifer für die Ehre Gottes haben, aber auch zugestehn, daß derselbe thöricht sey, indem sie über dem Bestreben, ihre eigene Gerechtigkeit zu behaupten, die von Gott ihnen dargebotene nicht angenommen haben, während doch Christus der gesetzlichen Verfassung ein Ende mache, damit hinfort

Jeder, der da glaube, die Gerechtigkeit gewinne (X, 1—4.). Zur Erläuterung fügt er eine Darstellung des wesentlichen Charakters beider Verfassungen hinzu, wie nehmlich die mosaische Erfüllung von Geboten fordere, die christliche Glauben an Christum, den durch seine Auferweckung bestätigten Erlöser, und freudiges Bekennen, er sey der Herr (V. 5—10.); worauf er wieder zu dem Satze zurückkehrt, daß Jeder, welcher glaube, ob Jude, ob Heide, Heil gewinnen solle, eben hieraus aber beiläufig die Nothwendigkeit, daß Allen gepredigt werde, ableitet (V. 11—15.). So schön aber auch die evangelische Botschaft sey, so haben doch nicht Alle (d. h. Israel nicht) ihr Folge geleistet. Jedoch könne sich Israel weder mit Nichthören, noch mit Nichtverstehen entschuldigen, sondern trage die Schuld seiner schon im A. T. gerügten Widerspenstigkeit (V. 15—21.). Das Urtheil über Israel ist hiermit vollendet.

Wie aber, fragt er noch, ist dies Volk nun ganz verstoßen? Nein, antwortet er, es ist nicht verstoßen; so wie ehedem bei gleich ungünstigem Scheine, so hat auch jetzt Gott eine Anzahl Auserwählte sich erhalten, nicht um eignen Verdienstes willen, sondern aus freier Gnade (XI, 1—6.); diese Auserwählten erlangen, was Israel sucht, das Herz der Uebrigen ist verhärtet (V. 7—10.). Doch nicht dies war der Zweck ihres Straucheins, daß sie fallen sollten, sondern es mußte dasselbe das Heil der Heidenwelt befördern, so wie dieses wieder sie zur Nacheiferung antreiben soll. Wenn aber ihr Verlust der Menschheit so ersprießlich ist, so muß ihre Wiederherstellung dies in weit höherm Grade seyn. Der Apostel selbst, obwohl er als Heidenapostel sich bestreben muß, diesen seinen Auftrag möglichst vollständig auszuführen, thut es doch in der Hoffnung, sie dadurch zur Eifersucht zu reizen, überzeugt, es könne der Menschheit keine größere Wohlthat widerfahren, als ihre Wiederannahme (V. 11—15.). — Sie sind einem heiligen Stamm entsprossen, also gewiß von Gott nicht verstoßen. Daß nun ein Theil von ihnen verworfen werden müssen, und Heiden an ihre Stelle gesetzt worden sind, giebt Letzteren kein Recht zu hochmüthiger Erhebung, soll sie im Gegentheil vor-

sichtig machen durch den Gedanken, daß ihnen noch viel leichter ein Gleiches widerfahren könne, wenn sie sich dessen schuldig machten. Aber auch Jene können ihrem heiligen Stamme wieder gegeben werden, ja sie werden es auch, sobald die Zeit ihrer Verstockung abgelaufen, und die Menge der Heiden zum Heil gelangt seyn wird (V. 16—27.). Muß auch jetzt um des Zwecks der Heidenbekehrung willen Gott sie wie Feinde behandeln, so bleiben sie ihm doch um der Väter willen werth, und sein erster Vorsatz ihretwegen unerschüttert; und eben so, wie die Heiden nach langem Ungehorsam jetzt zu Gnaden angenommen sind, so werden auch sie wieder angenommen werden; und wie ihr Ungehorsam den Heiden Heil gebracht, so wird wieder die, den Heiden widerfahrne Gnade, ihnen Gnade bringen. Denn Gott hat Alle, Heiden und Juden, eine Zeitlang dem Ungehorsam hingegeben, um an Allen seine Gnade zu erweisen (V. 28—32.). So offenbart sich in der Führung des Menschengeschlechts ein Reichthum der wunderbarsten Weisheit und Gnade (V. 33—36.). —

Damit schließt der zweite Theil. Die darin enthaltene Gedankenreihe scheint keiner weiteren Entwickelung zu bedürfen, sie ist klar, und leicht zu überschauen. Der Apostel beurtheilt von seinem Standpunkt aus die historische Thatsache, daß das jüdische Volk, von welchem das Heil ausgegangen, desselben nicht theilhaftig geworden war. Er zeigt zuerst, wie Gott kein Vorwurf deshalb gemacht werden dürfe, weist sodann die Ursache des Geschehenen bei dem Volke selbst nach, und läßt am Ende wieder Hoffnungen erblicken, daß auch ihm eine neue Gnadenzeit vorbehalten sey. Dies sind die drei Hauptpunkte, welche das Ganze der Verhandlung bilden. —

Während nun die beiden jetzt betrachteten Theile jeder sein besondres Thema hatten, und — kleine Zwischenreden abgerechnet — nichts enthielten, was nicht unmittelbar zum behandelten Gegenstande hinzu gehörte; so ist dagegen das noch übrige Stück des Briefes ein bloßes Aggregat von kürzeren Gedankenreihen, das man in verschiedne Theile theilen könnte, wenn sie nicht durch das Eine Merkmal, daß es sämmtlich Ermah-

nungen sind, doch wieder in eine Art von Ganzem zusammengefaßt würden. Und in sofern bildet es den dritten Theil. An die allgemeinen Ermahnungen zu sittlichem Wandel (XII, 1. 2.), schließt sich sogleich eine speciellere Warnung vor Selbstüberschätzung, welche durch die Vergleichung des kirchlichen Körpers mit dem menschlichen Organismus zu einer Menge einzeler, meist jedoch auf den Eifer im Berufswerk zielender Ermahnungen überführt (V. 3—13.). Dann — mit heterogenen Zwischensätzen — eine Warnung vor Rachsucht und Unversöhnlichkeit (V. 14—21.); eine Ermahnung zur Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit (XIII, 1—7.), und zur Liebe unter einander (V. 8—10.), gestützt auf die Bemerkung, wie die Zeit der Vollendung nicht mehr fern, die Nacht vergangen und der Tag für die Menschheit nahe sey; aus welchem Bilde wieder eine Aufforderung zu ehrbarem Wandel fließt (V. 11—14.).

Bei dem, was sich auf den Genuß verbotener Speisen bezieht, verweilt hierauf die Rede am längsten. Der Gedankengang ist dieser: Dessen, der ein ängstliches Gewissen hat, soll man sich freundlich annehmen; wer sich alles zu essen traut, den, welcher Unterschied macht, nicht verachten, wer diese Stärke nicht besitzt, über den Stärkeren kein Verdammungsurtheil fällen. Der Eine wie der Andre steht unter Gott, und thut, was er thut, im Dienste Gottes; so gebührt auch Gott, und nicht dem Nebenmenschen, das Urtheil über sein Thun (XIV, 1—12.). Eben so aber soll auch der Stärkere sich hüten, daß er nicht durch den Gebrauch seiner Freiheit das Gewissen des Andern verletze. Zwar liegt der Unterschied der Speisen nur in der Vorstellung, aber es würde lieblos seyn, durch Behauptung seiner Ansicht den Bruder zu kränken, ja zu verderben. Das höchste Gut, das Reich Gottes, besteht nicht in solchen Aeußerlichkeiten, sondern in göttlichen Gnadengütern: daher würde es Unrecht seyn, durch Behauptung jener dem Bruder an seinem Gewissen zu schaden, und weit besser wäre, aller Genüsse dieser Art zu entbehren. Glücklich, wer in seiner Ueberzeugung fest steht; aber wer nicht, und dennoch handelt, als wäre dies, der sündigt. Uns Starken kommt

es zu, die Schwachen zu dulden, das Gegentheil würde unchristlicher Egoismus seyn. Unser Bestreben muß auf Einmüthigkeit gerichtet und Einer dem Andern behülflich seyn, wie uns durch Christum geholfen worden ist, den Juden, um die Verheißungen wahr zu machen, den Heiden aus bloßer Gnade (XIV, 13 — XV, 13.).

Nach diesen Ermahnungen belehrt der Ap. die Gemeine über die gute Meinung, die er von ihr hege, über den Zweck, um deßwillen er geschrieben, und die großen Erfolge seines Amts als Heidenapostel, und macht ihnen Hoffnung, bei seiner Durchreise nach Spanien sie zu besuchen, für die Reise nach Jerusalem aber, die er eben vorhat, empfiehlt er sich ihrem Gebete (XV, 14 — 33.).

Zuletzt Empfehlungen, Grüße und Wünsche (XVI.).

6.

An diese Uebersicht des Inhalts unsers Briefes schließt sich meines Erachtens am bequemsten die Untersuchung über die zwei letzten Kapitel desselben. Es finden sich nehmlich in Bezug auf diese folgende auffallende Erscheinungen: 1) ein dreifacher Segenswunsch, wie er sonst am Schlusse der Briefe zu stehen pflegt, XV, 33. XVI, 20. XVI, 24.; so daß es scheint, als habe P. das Schreiben an drei verschiednen Malen schließen wollen; 2) zwischen die Grüße an Glieder der Gemeine und die von seinen Umgebungen eine Ermahnung, sich vor den Urhebern von Spaltungen zu hüten, hineingeschoben, XVI, 17—20. 3) eine sonderbare Verschiedenheit in der Stellung der Doxologie XVI, 25—27. Schon Origenes *) berichtet, es finde sich dieselbe in einigen Hdschr. unmittelbar nach XIV, 23., in andern aber nach XVI, 24.

*) Oder Rufinus, sein Uebersetzer. Zwar wird von allen mir bekannten Auslegern die Stelle des origenianischen Commentars, in welcher diese Bemerkung gemacht wird, schlechtweg dem Origenes zugeschrieben, aber es wäre doch sehr möglich, daß sie den Uebersetzer zum Urheber hätte, wie auch Vater zu d. St. meint.

Und noch jetzt bieten die kritischen Hülfsmittel die gleiche Verschiedenheit, doch mit ungleicher Stimmenanzahl, dar. Für die letztere Stellung sprechen nur ein Paar griech. Hdschr., einige Versionen, die lateinischen Hdschr., Pelagius, Ambrosiaster. Ganz ausgelassen sind diese drei Verse in den gr. lat. Hdschr. F. G., doch in der letztern ist ein Platz dafür gelassen, ein Zeichen, daß der Abschreiber sie wahrscheinlich hier gefunden, aber um der Vulg. willen, in der er sie hier nicht fand, weggelassen habe. Dagegen an der erstern Stelle stehn sie in allen übrigen Hdschr., von denen man sichre Kunde hat, ein Paar Verss., und den griech. Vätern, an beiden zugleich in zwei Hdschr., worunter Alex., und der armen. Vers. Die meisten Kritiker haben daher geurtheilt, daß sie in der That dorthin gehören, Marcion aber hatte nach Orig. Zeugniß, nicht nur diese Verse, sondern die beiden letzten Kapp. vom Briefe abgetrennt (dissecuit).

Diese Erscheinungen nun sind die vornehmste Entstehungsursache einiger Hypothesen geworden, deren Prüfung auch ich mich nicht entziehen darf, obwohl ich im Voraus gestehen muß, daß ich wenig oder gar nichts Neues darzubieten habe. Die erste ist von Semler, zuerst 1767 als Dissertation, dann am Schlusse der Paraphrase*) vorgetragen. Nachdem er hier die Verschiedenheit in der Stellung der Doxologie und das Zeugniß des Origenes über Marcions Losreißung der letzten zwei Kapitel berichtet hat, erklärt er §. 5., daß nicht sowohl Marcion sie weggelassen, da ja auch Epiphanius dieser Auslassung nicht erwähne, als vielmehr sie gar nicht eigentlich zum Briefe gehören, sondern ein bloßer Anhang oder ein Postscript desselben seyen, das von Einigen weggelassen, von Andern beigefügt, von Letztern aber wieder bald vor bald nach der Doxologie, mit der der Brief geschlossen, eingerückt worden sey. Auch Euthalius thue bei Aufzählung der Abschnitte des Briefes des sechzehnten Kapitels keine Erwähnung, ob er gleich die Verse desselben mit berechne, wo er die des ganzen Briefes an-

*) Leider in fast unerträglichem Latein abgefaßt.

gebe. Als innerer Grund wird angeführt, daß P. hier
ſich, ſeinen Erfolgen und Planen u. dgl. rede, was alles
Erläuterung eines locus dogmaticus nicht gehöre. Tert
lian, da er c. Marc. V. 13. die Stelle XIV, 10. mit
Bemerken anführe, ſie ſtehe in clausula, habe offenbar
letzten Kapp. nicht gekannt, und Epiphanius habe darum
Weglaſſung der zwei Kapp. bei Marcion nicht erwähnt,
es allbekannt geweſen, daß dieſelben hie und da fehlen.
weit der erſte Theil der Abhandlung, der beide Kapp. um
Die Widerlegung iſt von Mehreren unternommen wor
was von Koppe Exc. II. und Flatt im Comm. S. 45
geſagt wird, iſt im Weſentlichen Folgendes: Aus dem,
die Auktoritäten über die drei letzten Verſe darbieten, ki
kein Schluß über die beiden Kapp. gezogen werden, die
allen dargeboten werden; Tertullians Formel: in clausu
beweiſe gar nichts; habe er K. XV. XVI. wirklich nicht
habt, ſo folge daraus noch keineswegs, daß dieſelben nicht
Briefe gehören; aber man dürfe auch ſeinen Ausdruck nicht
ſcharf nehmen, da er nicht nur überhaupt oft unbeſtimm
ſchreibe, ſondern auch damit nichts weiter ſage, als: gegen
Ende, was von einer Stelle des 14ten Kap. wohl geſagt wer
den könne; das Stillſchweigen des Epiphanius über Mar
cions Auslaſſung könne zwar befremdend erſcheinen, aber ſey
doch immer noch kein Beweis, daß er geglaubt, die K
gehörten nicht zum Briefe, indem auch noch andere Urſache
denkbar ſeyen; Marcions Auslaſſung ſelbſt könne erſtlich ver
ſchiedene zufällige Urſachen gehabt haben, ſey ferner in ganz
anderem Sinn geſchehen, da M. beide Kapp. dem Ap. abge
ſprochen, und endlich darum nicht zuläſſig, weil, wenn ſie
richtig wäre, der Brief mit XIV, 23., alſo ohne Segens
wunſch, zu Ende gehen würde. Auch finde ſich nirgends die
mindeſte Spur einer Abtrennung in Hdſchr., Verſſ., K. Vätern.
Die innern Gründe aber ſeyen in Bezug auf K. XV. ganz
unhaltbar. Der erſte Theil deſſelben hange doch offenbar noch
mit K. XIV. zuſammen; daß der dogmatiſche Inhalt nicht
erweitert werde, beweiſe ſo wenig etwas, als daß der Ap. von

seinen Absichten und Erfolgen Einiges einfließen lasse. — Diesen Argumenten wird man seinen Beifall kaum versagen können, und daher zugeben dürfen, daß in Bezug auf K. XV. Semler nichts erwiesen habe. Ueber K. XVI. ist er viel weitläuftiger. Er spricht §. 8. seine Ansicht so aus: Paulum catalogum tradere epistolae hujus latoribus eorum nominum, quibus et hoc ipso in itinere commendarentur, et de Paulo sine periculo narrare possent, quid ipsi de Romano itinere jam propositum sit, afferre etiam epistolae apographum, melioris firmiorisque doctrinae jam salubre exemplum. Istos tandem, quos visuri essent, simul omnes admonet, praecipue Corinthios, vs. 17—19. ut prudenter agant et caveant a Judaizantium invenustiori studio, a schismatibus et dissidiis, conservent potius gentilium Paulinae doctrinae modum. Für diese Ansicht, die Jedem, der K. XVI. kennt, fast abentheuerlich erscheinen wird, trägt er nun folgende Gründe vor:

1) Phöbe könne nicht Ueberbringerin des Briefes seyn, denn a) dann würde es P. wie Kol. IV, 7. 8. vom Tychi us, angezeigt haben. (Wo liegt davon die Nothwendigkeit? Und ist nicht ihre Empfehlung Anzeige genug?) b) P. würde widersprechend handeln, wenn er, der Weibern in der Gemeine zu sprechen verbiete, ihr einen dogmatischen Brief übergäbe. (Ist denn aber öffentlich sprechen, und einen Brief abgeben einerlei?) c) Es sey wider P. Sinn, daß sie einen Proceß beim Kaiser habe (1. Kor. VI, 1.), auch melde die Apostelgesch. nichts davon. (Wo steht denn jenes, und wer konnte dies von Lukas, der Pauli Reisen beschreibt, erwarten?) d) Als Diakonisse mußte sie daheim bleiben. (Muß sie denn die einzige gewesen seyn? Und waren denn die Obliegenheiten der Diak. wirklich schon so bestimmt? Man hat nicht einmal nöthig οὖσαν für γενομένην oder γεγοννῖαν gesetzt zu nehmen, wie Viele thun.) Sie sey also in Korinth zu denken, und P. empfehle den Ueberbringern, sich ihrer dort anzunehmen. (Eine wundersame Zumuthung an Reisende, der die Worte selbst nichts weniger als günstig sind.) — 2) Aquila und Pris-

cilla seyen, als P. den ersten Br. an die Korinther schrieb, nach 1. Kor. XVI, 19. noch in Ephesus gewesen, und gesetzt auch, daß sie wirklich nach Rom zurück gereist, habe doch P. von ihrer Ankunft daselbst noch nichts wissen können. (Warum nur nicht? Und brauchte er es denn, da sein Brief doch nimmermehr früher dort ankommen konnte?) Es sey nicht wahrscheinlich, daß sie in Rom schon wieder, wie in Ephesus eine κατ' οἶκον ἐκκλησίαν gehabt; (wie aber, wenn diese aus ihrer Familie und Dienerschaft bestand?) Aquila sey nach Apg. XIX, 1. noch in Korinth gewesen, als P. dahin zurückgekehrt. (Dort steht aber nichts von Aquila); man habe ihn in Korinth zu suchen, und P. schreibe von Cäsarea aus, trage daher den Ueberbringern ein Lebewohl an ihn auf. (Dies ist rein aus der Luft gegriffen.) — 3) Die V. 5—15. genannten Personen seyen dem Ap. alle wohl bekannt, und manche in engen Verhältnissen mit ihm gewesen, was nur in den östlichen Provinzen habe eintreten können; sollten nun diese jetzt alle in Rom gewesen seyn, da er doch Kol. IV, 15 ff. keine von ihnen nenne? (Als ob das schlechterdings nothwendig wäre!) An Timotheus schreibe er gar, daß Lukas allein bei ihm sey, und unter denen, die abgereist seyen, erscheine keiner der hier genannten. Aquila werde gar als abwesend gegrüßt (2. Tim. IV, 10 ff.). Ob denn diese alle Rom verlassen haben? (Es hat etwas Sonderbares; aber nicht genug, um einen Schluß zu ziehn; auch liegen mehrere Jahre dazwischen.) — 4) Es werden mehrere Gesellschaften von Christen angeführt, V. 5. 14. 15. Können diese alle in Einer Stadt gedacht werden? (Warum nicht, wenn die Stadt groß, die Kirchenverfassung noch wenig geordnet, Spaltungen überdies vorhanden sind?) Und wer sind denn die, welche den Gruß ausrichten sollen? Offenbar die Boten. Also ist dies nicht ein Theil des Briefes, sondern eine Instruktion für sie. (Folgt nicht. Denn auch das Ganze konnte den Auftrag erhalten, einzelne Glieder zu grüßen.) — 5) Die διχοστασίαι und σκάνδαλα V. 17. passen nicht nach Rom, sondern nach Korinth. (Erstlich zeigt unser Brief selbst das Gegentheil, und sodann, welch ein Gedanke, in eine In-

struktion für seine Boten eine Ermahnung an die Korinthische Gemeine einzuschieben!) — 6) Auch die Grüßenden V. 21 ff. mußten die kennen, die sie grüßen ließen, die römische Gemeine aber konnten sie nicht kennen. (Der Obersatz ist unrichtig.) — So verschwindet alle Wahrscheinlichkeit für die Semlersche Hypothese. Man fügt noch hinzu, daß XV, 1. nicht als Anfang einer Zuschrift für andre Leser als die von K. XIV. seyn könne; desgl. daß XV, 15. nur an die geschrieben werden konnte, welche den übrigen Brief gelesen hatten, u. dgl.

Eine zweite Hypothese ist die von Eichhorn (Einl. B. 3. §. 232.), ingeniös, wie alle, die er gemacht hat, aber voll Phantasie, und bloße Möglichkeiten enthaltend. Die Aechtheit der Doxologie erkennt er nach Vorbringung einiger Gegengründe dennoch an (S. 234—36.); dann zieht er aus dem dreifachen Segenswunsche den Schluß, daß zwei derselben das Ende von Postscripten seyen. Nun läßt er XVI, 21—24. wegen des darin vorkommenden Namens des Tertius als zum Hauptbriefe gehörig gelten; dagegen XVI, 1—20. soll ein etwas später, da die Absendung des Briefes sich verzögert habe, der Phöbe mitgegebenes Empfehlungsschreiben seyn. Da nun dieses Stück ausfalle, so würde, wenn XV, 1—33. zum Hauptbriefe gehört hätte, der Schlußwunsch XV, 33. und der XVI, 24. dicht auf einander gefolgt seyn, was undenkbar sey; also sey auch XV, 1—33. eine später geschriebene Beilage. Im Hauptbriefe sey also nach XIV, 23. sogleich XVI, 21—27. gefolgt, jedoch, weil die Membrane desselben bei XIV, 23. zu Ende gegangen, und nur noch ein kleines Blättchen außerdem zur Hand gewesen, sey dieses auf beiden Seiten beschrieben worden, so daß die Doxologie auf der Einen Seite gestanden, um nach XIV, 23. zu folgen, die Grüße und der Segenswunsch XVI, 21—24. auf der andern, um den Brief zu schließen. Aus Vernachlässigung dieses Blättchens sey nun Marcions mit XIV, 23. schließendes Exemplar entstanden, aber weil man ihm, dem Ketzer, böse Absicht zugetraut, in der orthodoxen Kirche von dieser kürzern Handschrift keine Abschriften zugelassen worden. Aus verschiedener Anordnung der

auf den Nebenstücken des Briefes stehenden Beilagen aber sey die verschiedene Stellung der Doxologie hervorgegangen (S. 236—42.). — Hier ist man so auf das Gebiet der bloßen Möglichkeiten versetzt, daß weder ein Beweis noch eine Widerlegung Statt zu finden scheint. — Endlich fragt er, wohin das Empfehlungsschreiben XVI, 11—20. bestimmt gewesen (§. 233.), und schließt aus V. 17. 18., daß es nicht nach Rom gesollt, wo eine solche „Strafpredigt" keinen Grund gehabt haben würde, sondern nach Korinth, wo Phöbe durchgereist sei. (Bedurfte es aber von Kenchreä nach Korinth eines Empfehlungsschreibens und so vieler Grüße?) Phöbe aber habe es entweder gar nicht abgegeben, oder wieder zurückgenommen, und nach Rom gebracht.

Koppe leitet (S. 406 f.) die Erscheinungen der zwei Kapitel aus den Lektionarien ab. In diesen sey K. XVI. wegen seines unfruchtbaren Inhalts ganz ausgelassen, die Doxologie aber, die man nicht entbehren wollen, versetzt worden, und zwar nach XIV, 23. wahrscheinlich theils deßhalb, weil unmittelbar zuvor von den Schwachen die Rede gewesen, so daß die Worte τῷ δὲ — στηρίξαι diese Stellung empfohlen hätten, theils weil XV, 13. und 33. schon Schlußformeln gestanden. Dies habe nun die Vermuthung, was nachher folge, sey unächt, um so leichter erzeugen können, als K. XVI. ohnehin in manchen Abschriften gefehlt habe. Ebenfalls Möglichkeiten, nicht einmal durch die vorhandenen Lektionarien in irgend einer Art bestätigt.

Griesbach *) nimmt noch mehr verschiedne Blätter an, als Eichhorn, zuerst eins mit XVI, 25—27; dann XVI, 21—23. Auf eins von beiden habe P. mit eigner Hand XVI, 24. beigeschrieben. Dann bei eingetretener Verzögerung wieder eins mit K. XV; endlich ein viertes mit XVI, 1—20. Diese einzelen Blätter seyen Ursache der verschiedenen Stellungen und Auslassungen. —

*) Curae in hist. textus graeci epp. Paulin. Spec. I. p. 45 sq. Ich kann nur nach Flatt referiren.

Morus, der Autorität der krit. Hülfsmittel folgend, nimmt an, P. habe nach XIV, 23. mit der Doxologie geschlossen gehabt, die daher auf jeden Fall dorthin zu versetzen sey; darnach aber noch verschiedne Anhänge gemacht.

Paulus*) will ebenfalls die Doxologie nach XIV, 24. gesetzt, und hiermit den in Illyrien (wegen XV, 19.) geschriebenen Brief geschlossen wissen. Doch, erst von Korinth aus sey er durch Phöbe nach Rom gebracht werden. Ebenfalls in Illyrien sey K. XV. geschrieben worden; doch nur für die einsichtsvolleren Glieder der Gemeine. (Wo findet er aber Spuren, daß dieses Kap. größere Einsicht in Anspruch nehme?) Dann sey XVI, 1—20. als Anhang auf ein besonderes Blatt geschrieben worden, da K. XV, 1. XVI, 1. sey unrichtig. (Aber wo kommt XVI, 21—24. hin?)

Böhme (Praefat. p. XXII. sq.) findet, daß die Doxologie den passendsten Schluß mache, indem sie den Hauptinhalt des ganzen Briefes enthalte, und dahin zurückkehre, von wo der Brief ausgegangen (vgl. I, 11.). Sie gehört daher ganz an das Ende. Doch wäre, wie Flatt richtig bemerkt, dasselbe auch der Fall, wenn der Brief mit K. XIV. geschlossen worden wäre.

Während alle bisher erwähnten Kritiker und Exegeten die Aechtheit der Doxologie unbestritten lassen, glaubt Schmid**) die Erscheinung, daß dieselbe in manchen alten Hdschr. ganz gefehlt habe, nur aus ihrer Unächtheit erklären zu können. K. XV. XVI. seyen ein späterer Zusatz des Apostels, der durch irgend eine zufällige Ursache in einer Hdschr. gemangelt habe. Um nun doch einen Schluß zu haben, habe man diese drei Verse hinzugesetzt. So seyen nun Handschriften gewesen, die nur bis K. XIV, 23. gegangen, andre, wo die Doxologie hinzugekommen, noch andre mit K. XV. XVI. ohne dieselbe.

---

*) De originibus epistolae Paulinae ad Romanos paralipomena. Jen. 1801. Progr. Auch nach Flatt referirt.

**) Histor. krit. Einleitung ins N. T. B. I. §. 97 f.; nach Flatts Relation.

Aus der Vergleichung derselben seyen die bekannten Verschiedenheiten entstanden. — Aber vertrug sich wohl ein solcher mit Absicht gemachter Zusatz — keine in den Text geschlichene Randbemerkung — mit der Achtung der Kirche für den Apostel, mit der hohen Meinung von der Theopneustie seiner Schriften? Läßt sich denken, bei der Menge von Hdschr., die es früh schon geben mußte, daß die Doxologie so großen Eingang gefunden haben würde, als sie gefunden hat? Und überdies, erscheint sie denn nicht bei näherer Betrachtung durchaus paulinisch? Müßte man zugeben, daß sie nicht zum Römerbriefe gehöre, so sehe ich nur den Einen Ausweg, daß man erklärte, sie sey sonst aus einem nicht auf uns gekommenen Schreiben des nehmlichen Apostels.

Flatt sucht alle Erscheinungen aus folgender Hypothese zu erklären: Paulus habe nach Beendigung von K. XIV. die Doxologie auf ein besonderes Blatt geschrieben, und einen Segenswunsch anfügen wollen, nachher aber, vielleicht wegen verzögerten Abganges des Briefes, auf einem andern Blatt XV, 1. — XVI, 20. geschrieben, und damit den Brief geschlossen, daher der Segenswunsch daselbst. Später seyen noch einige Grüße hinzugekommen, und hinter XVI, 20. geschrieben, und daher dort noch ein Segenswunsch V. 24.

Nach diesem Ueberblick über die Menge verschiedener Hypothesen muß wohl nicht allein der unbefangene Betrachter zu der Ueberzeugung gekommen seyn, daß wir über den fraglichen Gegenstand nichts wissen oder wissen können, sondern auch dem größten Hypothesenfreunde die Lust zu immer neuen Vermuthungen vergangen seyn. Es wird uns immerhin verborgen bleiben, welches die ursprüngliche Gestalt der beiden Kapitel gewesen sey; und nun am Ende, was verlieren wir dabei? Für das Verständniß der Sachen — Nichts. Da werden wir uns beruhigen dürfen, und wohl beinahe dahin kommen, die viele auf diese Untersuchungen verwandte Mühe als verloren zu betrachten. Auch haben die neusten Erklärer, Tholuck und Klee, wirklich einen einfachern Weg eingeschlagen. Sie fügen sich wegen der Doxologie der Autorität unsrer kritischen

Hülfsmittel, und setzen dieselbe hinter K. XIV. Dies nöthigt sie nun zu der Annahme, der Ap. habe Anfangs den Brief hier schließen wollen, darnach aber das Uebrige als Fortsetzung oder Anhang noch hinzugefügt. Vielleicht ist dies das Beste, was man finden kann; wenigstens gestehe ich gern, etwas Besseres nicht zu wissen. Nicht ohne einigen Widerwillen habe ich die Menge der vorhandnen Vermuthungen aufgezählt — dies glaubte ich dem Leser schuldig zu seyn —; mit neuen vermehren werde ich sie nicht. —

7.

Nach gewonnener Kenntniß vom Inhalt und den Theilen des Briefes fragen wir nach dessen Zweck. Wollen wir denselben ganz allgemein auffassen, so können wir, von dem Standpunkte ausgehend, daß der Apostel eben das betreibe, was er wirklich thue, die Belehrung selbst, welche er im Briefe giebt, als den Zweck seiner Abfassung annehmen. Aber man forscht natürlich weiter, und zwar um so mehr, als man gewahr wird, daß ein Theil dieser Belehrungen mit Widerlegung und Rüge in Verbindung steht. Was war Ursache, daß er gerade diese Belehrungen der römischen Gemeine, und in dieser Form ertheilen zu müssen glaubte? Hier folgt nun aus der Verschiedenheit der Stoffe ganz nothwendig, daß auch verschiedne Ursachen und verschiedne Zwecke anzunehmen seyen; und diese müssen einzeln in Betracht gezogen werden.

Im ersten Theile, der, wie gezeigt, die Hauptlehre des Apostels von der Erlösung durch Christum, und von der Gelangung zum Heil durch den Glauben enthält, findet sich Viel, was unser Urtheil über den Zweck dieses Theiles leiten kann. Zuerst wird das Bedürfniß und die Verdienstlosigkeit zwar von den Heiden wie von den Juden ausgesagt, aber von jenen in schlichter Erzählungsform dargestellt, von diesen so, daß man den Mangel des Glaubens daran in der Darstellung leicht erkennen mag. Sie urtheilen über Andere, und unterlassen die eigne Buße (II, 1—11.); sie haben gesetzliche Erkenntniß, aber thun das Gegentheil (II, 17—24.); es werden viele Bi-

belſtellen angewendet, um die Ueberzeugung ihrer Sündigkeit zu bewirken (III, 10—19.); das Unvermögen der Beſchneidung, ihnen einen Vorzug zu verſchaffen, ausgeſprochen (II, 25—29.). Wir haben demnach anzunehmen, P. habe bei ſeiner Darſtellung der chriſtlichen Hauptlehre auch die Bekämpfung des jüdiſchen Gerechtigkeitsdünkels zum Zweck gehabt. — Ferner bei der Darſtellung der Erlöſung ſelbſt und der Rechtfertigung thut er wieder nichts in Bezug auf die Heiden, außer daß er wiederholt ihre Theilnahme daran unter der Bedingung des Glaubens ausſpricht, in Bezug auf die Juden aber macht er bemerklich, wie das Geſetz gar keinen Einfluß darauf habe (III, 21.), wie alle Werke nichts dazu beitragen (III, 20. 28.), wie auch Abraham durch den Glauben allein, ohne Werk noch Beſchneidung, in den Beſitz des göttlichen Wohlwollens gekommen ſey (IV, 1—11.), wie er ein Vater, nicht nur der Beſchnittenen, ſondern der Gläubigen ſey (IV, 11—12.). Wir lernen hieraus, daß den Juden die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben wenig zugeſagt, daß ſie vielmehr auch der Geſetzerfüllung und Beſchneidung einen Einfluß auf dieſelbe zuzuerkennen geneigt geweſen ſeyen, P. daher in ſeiner Darſtellung auch die Widerlegung des jüdiſchen Vertrauens auf Geſetz und Beſchneidung zum Zweck gehabt habe. Das fünfte Kapitel enthält nichts von Widerlegung oder Rüge, giebt uns daher keine neue Belehrung; das ſechſte und ſiebente ſind in ihrem Weſen bloß Widerlegung; doch iſt das, was hier widerlegt wird, nicht eine Meinung, oder ein Vorurtheil, ſondern bloß falſche oder gehäſſige Folgerungen aus der eignen Lehre Pauli. In ſofern alſo lehren ſie uns gleichfalls nichts; ſehen wir aber auf den Grund dieſer Einwürfe und Folgerungen, ſo werden wir wieder gewahr, daß ſie nicht auf heidniſchem, ſondern bloß auf jüdiſchem Boden entſpringen konnten. Die erſte, VI, 1., läßt uns einen Widerwillen gegen die χάρις entdecken, der nur da recht wurzeln konnte, wo die Vorſtellung im Herzen war, man könne wohl auch durch die ἔργα zur δικαιοσύνη kommen. Die zweite, VI, 15., konnte ebenfalls nur jüdiſchem Sinne ent-

kennen, der lieber ὑπὸ νόμον als ὑπὸ χάριν seyn wollte, so wie auch der Beweis, daß der Christ vom Gesetze los sey, nur für Solche nothwendig war (VII, 1—4.). Nicht anders steht es mit dem dritten und vierten Einwurfe (VII, 7. 13.); beide gehn aus dem Verdrusse darüber hervor, daß das Gesetz, anstatt der Rechtfertigung vielmehr Sünde und Unheil mitbringen soll. — Demnach ist es unumstößlich, daß der Zweck des ersten Theils nicht rein dogmatisch, sondern dogmatisch und polemisch ist, und wir werden denselben so aussprechen dürfen: Paulus wolle die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht allein entwickeln, sondern auch gegen jüdischen Gerechtigkeitsdünkel, jüdisches Gesetzvertrauen, und jüdische Einwürfe vertheidigen.

Hier bleibt nun die Frage übrig, ob die Juden, welche hier widerlegt werden, als Christen zu denken seyen oder nicht? Eichhorn (S. 216 f.) entscheidet sich ganz bestimmt für das Letztere, weil sich im ganzen Briefe keine Spur zeige, daß Judenchristen in Rom gewesen, welche von den Heiden die Annahme des Gesetzes und der Beschneidung gefordert haben. Dies ist vollkommen wahr; aber nur folgt Jenes nicht daraus. Daß Judenchristen in der römischen Gemeine waren, ist unbestreitbar; daß diese noch keinen Versuch gemacht hatten, den Heidenchristen den Gesetzzaum anzulegen, ist wahrscheinlich, und konnte verschiedene Ursachen haben; aber daß diese alles jüdische Vorurtheil und allen jüdischen Dünkel in gleich hohem Grade abgelegt gehabt, das ist höchst unwahrscheinlich. Um so wie P. alle Einbildungen von dem Werthe, den der Jude durch seine Beschneidung erhalte, und von der Möglichkeit, sich Gottes Wohlgefallen durch gesetzliches Wirken zu verdienen, ablegen zu können, hätten sie Pauli Geist und Lebenserfahrung haben müssen, und beides ist undenkbar von der großen Menge. Immer blieb, wenigstens in der Tiefe des Herzens, ein bedeutender Rest davon zurück, und der Apostel mußte in zwanzigjähriger Amtsthätigkeit dies oft genug wahrgenommen haben, um es auch in Rom, einer gemischten Gemeine, wie er wußte, daß sie war, wenigstens vermuthen zu können. Folglich ist es

wenigstens nicht unmöglich, daß er auch solche Judenchristen habe eines bessern belehren wollen. Dabei ist nicht nothwendig zu läugnen, daß er die Gemeine überhaupt vor dem Einfluß habe bewahren wollen, den reine Juden durch offnen Angriff oder heimliche Einflüsterungen auf unbewahrte Gemüther äußern konnten, sie gegen das Christenthum überhaupt einzunehmen, indem sie ihnen darstellten, wie dasselbe, das paulinische zumal, dem von Gott selbst einst eingeführten Institute des Judenthums zerstörend entgegentrete. Wenigstens konnten die Einwürfe, die er widerlegt, zum Theil eben sowohl von Juden als von Judenchristen ausgehn, und die Feindseligkeit, die in manchen liegt, giebt dieser Annahme sogar einige Wahrscheinlichkeit. Bei der wenigen Kenntniß, die wir sowohl von der Gemeine selbst, als auch von der Bekanntschaft haben, in welcher der Apostel selbst mit ihrem Zustande war, scheint ein völlig sichres Urtheil kaum gefällt werden zu können; ja es bleibt sogar noch die Möglichkeit, daß er selbst keine bestimmten Vorkommenheiten ins Auge faßte, sondern bloß vom Standpunkte seiner Amtserfahrungen aus die Absicht hatte, möglichen Irrthümern oder Angriffen vorbeugen zu wollen. Denn bei seiner Ueberzeugung von der Wichtigkeit der römischen Gemeine mußte es ihm sehr darum zu thun seyn, gerade sie im ächten reinen Lehrbegriffe zu befestigen, und gegen etwaige Verführung sicher zu stellen. Und diesen Zweck spricht er ja selbst im Briefe mehrmals deutlich aus (vgl. I, 11. XV, 15. XVI, 17—19. 25).

Der nächste und unmittelbare Zweck des zweiten Theils ist Belehrung über die auffallende Erscheinung, daß Israel, das einstige Volk Gottes, nun des Heils verlustig ging. Hier fand sich ein bestimmtes Faktum, und war nur die Frage, wie es zu beurtheilen wäre. Betrachten wir nun K. IX., so offenbart sich sogleich, daß die hier widerlegten Gedanken: Wenn Jenes wahr sey, so halte Gott nicht, was er verheißen habe, handle ungerecht, nehme sich selbst sein Richters-Recht (V. 6. 17. 19.), von Heidenchristen gar nicht zu erwarten ständen, indem diese kein so lebendiges Interesse an der Sache hatten;

von reinen Juden aber darum nicht aufgestellt werden konnten, weil diese das Faktum selbst nicht anerkannten; sondern nur von Judenchristen, die es schmerzlich empfinden mußten, daß ihren Stammgenossen ein so hartes Schicksal widerfahre, und in denen leicht eben dadurch gegen die christliche Lehre selbst, die mit so herrlichen Verheißungen im Widerspruch zu stehen schien, ein übles Vorurtheil entstehen konnte. Wir nehmen daher an, daß er solche Leser in Gedanken habe, und werden hierin dadurch bestärkt, daß er in dritter Person von den Juden spricht, und seine Beweisführung durchaus auf Solche berechnet ist, welche mit dem A. T. sehr genau bekannt sind. Wir glauben daher, P. wolle hier die Bedenklichkeiten heben, welche bei den Judenchristen gegen das Christenthum aus der Verwerfung der Juden erwachen konnten. — Wenn er denn von IX, 30 — X, 21. seine Ansicht über die Sache unumwunden ausspricht, so kann uns nicht entgehn, daß er auch hier wieder durchaus den Weg der biblischen Beweise geht, daß er es nochmals nöthig findet, seine eigne Gesinnung gegen das Volk zu rechtfertigen (X, 1.), ihnen auch ein gewisses Lob zu ertheilen (X, 2.); überhaupt sehr schonend von ihnen spricht, nochmals den wesentlichen Unterschied des Judenthums und Christenthums hervorhebt (X, 5—10.), die Gleichheit der Heiden mit den Juden in Bezug auf die Heilserlangung von neuem urgirt (X, 12.), und sich wegen der Uebertragung des Christenthums zu den Heiden rechtfertigt (X, 14. 15.). Alles dies war unnöthig für Heidenchristen, fruchtlos bei ungläubigen Juden; aber wichtig zur Beruhigung der Judenchristen. Auch hier daher faßt er vornehmlich sie ins Auge. — Im elften Kap. wird zuerst die Frage behandelt, ob denn Gott das Volk durchaus verstoßen habe? Ihre Verneinung konnte eben sowohl den Heidenchristen zur Belehrung, als den Judenchristen zum Troste dienen, — Juden fragten gar nicht darnach —; aber die biblische Beweisführung, das nochmalige Dringen auf die χάρις und Ablängnen des Einflusses der ἔργα (V. 6.), und die Hindeutung auf die ἐκλογή (V. 5. 7.) lassen wieder nur an Judenchristen denken. Erst wo er (V. 13.) bei der Be-

antwortung der Frage nach dem Zwecke des Falls der Juden sich mit bestimmten Worten an die Heidenchristen wendet, wie auch der Inhalt von der Art, daß er nur den Einen Zweck noch haben kann, zu verhüten, daß die Heidenchristen sich nicht verachtend über die Juden erheben, und durch die Andeutung der Möglichkeit eines ähnlichen Schicksals sie vor Sicherheit zu bewahren. — So stellt sich uns der Zweck des zweiten Theils in der Art vor, daß wir erkennen, es wolle der Apostel die Judenchristen über die Verwerfung ihrer Brüder belehren und beruhigen, die Heidenchristen aber vor Stolz und Verachtung der Juden warnen.

In Bezug auf den dritten Theil wurden wir schon bei der Uebersicht des Inhalts gewahr, daß derselbe sich nur durch das ganz allgemeine Merkmal der Paräneſe in Ein Ganzes verknüpfen lasse, an und für sich aber ein Aggregat vieler einzelnen Ermahnungen enthalte. So werden wir auch weiter Hoffnung mitbringen, Einheit des Zweckes darin zu finden. Auch giebt uns gleich K. XII. durchaus nichts, was auf eine solche deutete, nur ein Bestreben, Selbstüberschätzung und Verachtung Andrer zu verhüten, blickt hie und da (V. 3. 16.) hervor. Daß die Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit (XIII, 1—7.) ihre guten Gründe hatte, ist an Ort und Stelle angezeigt worden; die darauf folgende zur Liebe unter einander (XIII, 8—10.), verglichen mit denen des zwölften Kapitels führt uns darauf, daß dem Apostel vornehmlich dasjenige am Herzen gelegen haben möge, was zur Erhaltung der Einigkeit in der Gemeine dienen konnte. In dieser Ansicht werden wir durch das bestärkt, was wir K. XIV. XV, 1—13. lesen. Schon bei der Erklärung haben wir uns darüber verständigt, daß der Apostel nicht sowohl im Voraus warne, als vielmehr vorhandne Störungen des innern Friedens rüge, und die Keime größrer Spaltungen ersticken wolle, so wie auch, daß der Streit vernehmlich zwischen Juden- und Heiden-Christen obgewaltet habe. So würde sich vielleicht als Zweck des dritten Theils angeben lassen, daß P. die Römer zu allem dem im Leben ermuntern wolle, was dazu diene, den

innern Frieden zu erhalten, und das gespannte Verhältniß zwischen den jüdischen und heidnischen Gliedern der Gemeine in christliche Liebe aufzulösen. Jetzt können wir auch die Zwecke noch etwas schärfer bestimmen, welche dem Apostel bei Abfassung des ganzen Briefes verschweben konnten. Ich betrachte als solche die Befestigung der römischen Gemeine in der wahren christlichen Erkenntniß gegen alle Vorurtheile und Angriffe jüdischer oder judaisirender Gegner, und in der richtigen Ansicht von der göttlichen Heilsökonomie in Bezug auf Juden und Heiden, und die Wegräumung alles dessen, was den innern Frieden der Gemeine stören, oder ihr nach Außen schädlich werden konnte *).

8.

Die Sprache, in welcher der Brief geschrieben worden, ist ohne Zweifel die Griechische. Diese hatte der Apostel entweder von Jugend auf gekannt, oder doch früh erlernt, und in seiner Amtswirksamkeit fast allenthalben anzuwenden gehabt, und eben diese war auch in Rom allgemein bekannt. Die Ausleger verweisen uns zum Beleg auf Tacit. Orat. 23. Ovid. A. Am. II, 121. Martial XIV, 58. Juv. VI, 18 u. sqq. Suet. Claud. 4. Doch haben sich zwei verschiedne Ansichten erhoben. Die Eine von Bellarmin, Salmeron, und andern katholischen Auslegern, welche theils aus der Bestimmung des Schreibens nach Rom, theils aus dem Namen des Schreibers, Tertius, den Schluß machten, es sey ursprünglich lateinisch gewesen, unser griechischer Text aber eine Uebersetzung. Dieser Meinung geht nicht nur alle äußere Bestätigung ab, indem im Alterthume Niemand einer lateinischen Abfassung erwähnt hat, sondern sie hat auch in der Sprache des

*) Da diese ganze Darstellung aus dem vorliegenden und erklärten Stoffe, also aus sichrer Quelle, abgeleitet werden konnte, so habe ich es nicht für nöthig gehalten, die Ansichten meiner Vorgänger hier besonders zu berichtigen. Zwar weichen sie in Dem und Jenem ab, aber das Wesen muß doch immer bleiben; warum also die Leser ermüden?

Briefes nicht die mindeste Empfehlung. Ein Paar Latinismen können nichts beweisen, denn von diesen konnte sich die griechische Sprache unter der römischen Herrschaft nicht frei erhalten; das Ganze des Briefes aber trägt durchaus keine Spuren einer Uebertragung aus lateinischem Original an sich, wovon sich Jeder überzeugen kann, der, mit Kenntniß beider Sprachen ausgerüstet, ihn von vorn bis hinten aufmerksam und unbefangen durchliest. Eben so wenig Gewicht werden wir auf die Meinung legen, welche Bolten und Berthold vorgetragen haben, der Brief sey ursprünglich armenisch gewesen, wie die übrigen des Apostels, und von Tertius, der eigentlich Silvanus geheißen, und wahrscheinlich Silas sey, übersetzt worden. Aus welchem Grunde? Konnte P. nicht Griechisch? Das wird Niemand behaupten wollen. Sieht der Brief so sehr armenisch aus? Ich glaube kaum. Hebraismen hat er; obwohl bei weitem weniger als Viele glauben, und als andere Bücher des N.T.; aber dem Ganzen geht die orientalische Farbe durchgängig ab. Oder hat er das Ansehn einer Uebersetzung? Nicht von Weitem, sondern ganz das eines Originals. Man vergleiche nur die Uebersetzungen der LXX. mit unserm Briefe, und man wird nicht weiter daran denken.

Ueber den Stil des Briefes ließe sich Manches sagen, allein theils gehört dies mehr in eine Abhandlung über die pauliniſchen Schriften überhaupt, theils ist es rathsamer, es den Leser empfinden zu lassen, als es ihm vorzusagen. Schön und elegant ist er nicht eigentlich; seine Schwierigkeiten sind uns bei der Behandlung des Textes oft nur zu fühlbar geworden; rein griechisch ist er auch nicht, obwohl weit mehr Gräcität darin, als oft geglaubt worden ist; aber trotz dem allen, hat man sich nur erst einigermaßen mit ihm vertraut gemacht, so liest man ihn mit wahrem Vergnügen, denn er ist rein, ist kräftig, ist eindringend und in hohem Grade beredt bei aller Kürze und Abgebrochenheit, und — die Hauptsache — er giebt uns ein treues Bild vom Charakter des großen Mannes selbst. Ich will ihn meinen Lesern nicht anpreisen; haben

sie ihn gelesen, wie sie sollen, so bin ich gewiß, sie stimmen mit mir überein.

9.

Auch über den Werth unsers Briefes werde Ein Wort gesagt. Schon das Alterthum hat ihn hochgeachtet, und bis in die neuste Zeit hat diese Schätzung sich erhalten. Und mit Recht. Freilich, wer nur dogmatische Bestimmungen, und diese nach seinem Sinne, sucht, wer sich nach eignen Grundsätzen ein System zugeschnitten hat, und unfähig ist, irgend Etwas gut zu finden, was in den Leisten dieses Systems nicht paßt, wer das Alterthum mit dem Maße des neunzehnten Jahrhunderts mißt, den Orient mit den Augen des Occidents betrachtet, und keinen andern als den eignen Standpunkt einnehmen kann und will: ein Solcher kann am Briefe an die Römer nichts als Anstoß finden. Da sind Dogmen, die er nicht glauben kann, ist eine Erlösungslehre, die der Vernunft widerspricht; da wird dem Glauben Alles, und den Werken gar nichts zugeschrieben; da findet sich die Ansicht von ewiger Erwählung und Verwerfung mit einer Härte vorgetragen, die fast empört; da werden Hoffnungen genährt, welche die Nachwelt längst als nichtig weggeworfen hat; kurz, manchen Theologen war der Brief bereits ein Kreuz und Stein des Anstoßes, mancher hat ihn schon gering geachtet, nicht gewußt, was anfangen damit, mancher ihn wohl aus seiner Bibel hinweggewünscht. Auch ich gestehe frei und offen, daß ich mit manchem Satze unsers Briefes auf keine Weise einzustimmen vermögend bin, auch ich entdecke mehr als Eine Härte im paulinischen Lehrbegriff, und werde bald hier bald da die Spuren gewahr, daß der Verfasser des Briefes ein Jude war und kein Philosoph, ein Sohn des Alterthums und nicht der neuen Zeit. Aber ich kann doch versichern, daß dies alles weder meine Achtung für ihn selbst vermindert, noch mein Urtheil von dem hohen Werthe dieses Briefes herunterstimmt. Ja, ich könnte mit noch weit mehr Sätzen uneins seyn, und würde immer noch das gleiche Urtheil fällen. Denn nicht in den dogmati-

schen Bestimmungen liegt sein Werth; der liegt in der Kühnheit und Schärfe des Denkens, die sich darin offenbart, in der Freiheit des Geistes, die sich allenthalben zeigt, im Reichthum der Gedanken, in der Fruchtbarkeit und Tiefe der Ansichten, und vor allem in der hohen Sittlichkeit der Gesinnung. Wie Paulus denke, haben wir allenthalben zu beobachten Gelegenheit gefunden; zwar seine Beweise sind mit unter von der Art, daß sie für uns der beweisenden Kraft entbehren; das ist ein Mangel seiner Zeit und seiner Bildung, den er nicht vermeiden konnte; aber wie geht er dennoch so fest und ruhig seinen Weg, wie behält er überall sein Ziel im Auge, wie betrachtet er seinen Stoff so lange, bis er ihn erledigt glauben kann, wie reiht er Gedanken an Gedanken, bis er sein Gebäude völlig aufgeführt hat, wie sieht er jeden Widerspruch voraus, der ihm begegnen könnte, und weist ihn mit Festigkeit zurück! Was beim ersten Anblick als ein chaotisches Gewirre erscheinen mag, wie geordnet, wie lichtvoll, wie in sich selbst abgerundet und geschlossen erscheints bei näherer Betrachtung! Und wer vermöchte ihm nach Lesung unsers Briefes eine hohe Geistesfreiheit abzusprechen. Freilich mit den Augen des neunzehnten Jahrhunderts und einer allgemeinen, rein wissenschaftlichen Bildung angesehn, läßt er noch Manches erblicken, was bloß national ist, Manches, was sehr befangen erscheinen kann; aber man stelle sich nur auf die Stufe seiner Zeit, und seines Volks, man vergleiche ihn nur mit seinen Zeitgenossen und Mitaposteln, man sehe nur, anstatt auf das, was ihm noch anhaftet, auf das alles, was er abgelegt hat, und man wird ein anderes Urtheil fällen. Was gehörte dazu, daß ein Jude die Berufung aller Völker zum Gewinn des Heils erkannte; was, daß ein Pharisäer sich von der Unzulänglichkeit gesetzlicher Tugend überzeugte; wie viel ward erfordert, um einen in jüdischen Ansichten gebildeten Mann dahin zu bringen, daß er die Satzungen des Gesetzes in ihrer Geist hemmenden Eigenschaft, das Gesetz selbst als eine Fessel erblicken lernte, von welcher er befreit werden müsse, wenn Gedeihen für ihn eintreten sollte! Das und dem Aehnliches ist zu bedenken, um den Mann in seiner

Freiheit zu erfassen, und zu begreifen, wie er auf jeder andern Bildungsstufe eben so weit über seine Zeitgenossen hervorgestrahlt haben würde an freier Ansicht, und in fesselloser Bewegung seines Geistes.

Auch den Gedanken-Reichthum wollen ihm nicht alle zugestehn, sie sagen, es drehe sich ja alles um Einen Punkt herum, und bleibe immer das Nehmliche. Das ist auch wirklich wahr, Paulus hatte einen Punkt gefunden, um den sich, wie sein Lieben, so sein Denken, unaufhörlich herum bewegte, von dem er immer ausging, und zu dem er immer wieder zurückkehrte, ja über den hinaus er niemals wollte. Hält das Jemand für einen Tadel, ich kanns nicht, aber wenns auch wäre, arm an Gedanken wird P. dadurch nicht. Denn nicht nur ist er in Behandlung seines Hauptstoffs sehr mannigfaltig, und trägt ihn in verschiednen Formen und unter mancherlei Bildern vor, sondern es verbindet sich auch für ihn mit demselben alles Uebrige, was irgend in Bezug aufs Menschenleben wichtig werden kann; und so entdecken wir nicht allein die verschiedensten Wendungen und Arten der Darstellung, nicht nur eine große Lebendigkeit und Beweglichkeit im Vortrage, sondern auch ein unabläßiges Hervordringen von Gedanken, die, nicht eigentlich zum Hauptgegenstand gehörend, doch durch die Betrachtung desselben bei ihm erweckt werden, so daß er an Einschiebungen und Unterbrechungen oft nur allzureich, und eben darum bisweilen dunkel, sein Gedankengang nicht selten schwer zu entziffern wird. — Die Ansichten aber, die er vorträgt, — wir fragen jetzt nicht ob sie richtig seyen oder irrig, daß sie tief und fruchtbar seyen, muß ihm zugestanden werden. Ich erinnere hier nur an Einiges aus unserm Briefe. Wie tief dringt er im ersten Kapitel in die Wechselbeziehung ein, welche zwischen dem Erkennen und Wollen des Menschen Statt findet, und durch welche beide sich gegenseitig bedingen, welche umfassende Blicke thut er ins Menschenherz und in die Geschichte der Menschheit (K. V. VII.), wie tief eingreifend in das ganze Leben ist die Ansicht, die er K. VI. vom Zustande des Gläubigen aufstellt, welchen Schatz von Trost, von Hoffnung,

von Zuversicht, weiß er aus der Lehre von der Rechtfertigung abzuleiten (K. V. VIII.), wie fruchtbar K. IV. Abrahams Geschichte darzustellen, auf wie höchst praktische und einsichtreiche Gesichtspunkte K. XI. die Lehre von der Verwerfung der Juden, Kap. XIII. vom Gehorsam gegen die Obrigkeit hinzuführen, wie kräftige, eindringende Beweggründe aufzustellen, um die Gemüther zur Bewahrung der Einigkeit und zu gegenseitigem Vertragen zu bewegen (K. XIV. XV.)! Ja so könnte man noch Viel anführen, wenn nicht das Gesagte hinreichend wäre, um den Leser, der alles das mit uns betrachtet hat, durch die Erinnerung daran zu überzeugen.

Endlich aber wer vermöchte die hohe Erhabenheit seiner sittlichen Gesinnung zu verkennen! Man sagt, seine Verfinsterungs- und Prädestinationslehre untergrabe, wenn man inconsequent seyn wolle, die Sittlichkeit. Vielleicht; aber um so mehr würde P. zu bewundern seyn, da sie die seinige nicht untergraben hat. Wir finden ihn aber voll der reinsten sittlichen Gesinnung, wo wir nur hinblicken mögen; im Anfang kräftige Rüge der menschlichen Verdorbenheit (K. I. II.); dann herrliche Darstellung des innigen Zusammenhangs, der zwischen christlichem Glauben und sittlichem Leben Statt findet, und der heiligen Verpflichtung für den Glaubenden, all seine Kräfte zum Dienst Gottes anzuwenden (K. VI. XII, 1. 2.); tiefes Empfinden der noch nicht völlig getilgten Sündigkeit und herzliches Sehnen nach Erlösung (K. VII.); aber auch dankbares Genießen des empfangenen, frohes Gefühl der erlangten Kindschaft und Freiheit, felsenfestes Vertrauen auf seinen höchsten Wohlthäter (K. VIII.); in der Behandlung Anderer zarte Schonung der Gewissen, große Bescheidenheit, fast Schüchternheit, um ja Niemand zu kränken, sorgsames Hüten, daß sie weder hier noch da auf Abwege gerathen mögen; im Amte eine Treue, die nicht müde wird, und einzige Bereitwilligkeit, Alles zu thun und zu wagen, um der Sache willen, die er als die heilige Sache der ganzen Menschheit anerkannt. Wahrlich, wären auch alle Dogmen und Ansichten im ganzen Briefe falsch, die hier gezeigten Vorzüge desselben würden ihm den

sch- hohen Werth verstehn, denn zeigte er uns auch weiter nichts, einen großen, herrlichen, unsrer Liebe und unsrer Nachahmung würdigen Mann würde er uns immer kennen lehren, und einen solchen kennen zu lernen, ists nicht der Mühe werth?

Aber es ist nicht so; auch in Beziehung auf die Lehre hat er Brief an die Römer einen großen Werth. Mag doch die hier ausgesprochne Ansicht von der Person Christi, mag die Lehre von der Versöhnung als stellvertretender Darbringung, mag die Vorstellung von der Prädestination so vielen Widerspruch enthalten als man immer wollte; mag es doch schlechterdings unmöglich seyn, die eigne Ansicht über diese Gegenstände mit der des Apostels zu vereinigen — hierüber ist Jedem sein eignes Urtheil zu belassen; ich habe das meinige längst offen ausgesprochen: — alles dies, und Anderes, was diesem ähnlich, gehört der Spekulation, und wird immer verschiedne Ansichten erzeugen, aber das Wesen des Christenthums liegt in dem allen nicht. Dies Wesen aber — ich habe im ganzen Laufe der Auslegung den Dogmatiker schweigen lassen, um dem Exegeten seine volle Freiheit zu erhalten; so sey mirs nun am Schluß gestattet, für einen Augenblick die Person von Jenem anzunehmen — dies Wesen, sage ich, wird im Briefe an die Römer vorgetragen. Die Grundlehre des Ganzen, nehmlich die vom menschlichen Verderben, auf welchem das Bedürfniß der Erlösung ruht, ist vollständig da, der Mensch ist sündig, ist strafbar, und des Todes werth, die ganze Menschheit ermangelt dessen, was ihr Gottes Beifall erwerben könnte; keine Spekulation über die Natur des Menschen, die nur der Schule angehört, ob sie sichs noch erwerben könne, sondern das einfache Faktum festgehalten, in ihren beiden Hauptrichtungen, Heidenthum und Judenthum, hat sie's nicht erlangt, sondern ist tief versunken, und der Erlösung sehr bedürftig. Auch da, wo sie eine Unterweisung hat über das, was sie leisten soll, unter dem Gesetz, bleibt sie weit entfernt von ihrem Ziele; im Herzen jedes Menschen ist der sündige Trieb verborgen, und schreibt ein anderes Gesetz, das mächtiger ist als das göttliche, und ihn zwingt, es zu befolgen, woraus ein innerer

Kampf entsteht, welcher den Menschen noch weit unglücklicher macht, als er ohne Gesetz seyn würde. Das ist, wenn man nur das Wesen festhält, die paulinische Lehre von der Sünde, wie sie im Römerbriefe steht. Möglich, daß sie nicht Jedermann gefällt; aber ich bekenn' es offen, ich schäme mich ihrer nicht, denn es ist die Lehre der Erfahrung, es ist eben das, was Hunderttausende nach ihm empfunden haben, und Jeder, der sich ernst betrachtet, an sich selbst erfahren muß.

Aus diesem Elende, so lernen wir weiter von ihm, befreit uns Gott durch Christum. Was das Gesetz nicht vermochte, das bewirkte Gott durch ihn. Er gab ihn dem Tode Preis für unsre Erlösung, und nimmt die Last der Sündenschuld von unserm Herzen weg, macht uns zu seinen Kindern, und giebt uns seinen Geist, der uns das Gefühl seiner Liebe giebt, uns in alles Gute leitet, und mit Hoffnung und Zuversicht erfüllt. Alles eigne Verdienst bleibt hier entfernt, denn es ist keins vorhanden, aus freier Gnade wird uns das Heil geschenkt; nur diese Bedingung findet Statt, daß wir mit festem, starkem und demüthigem Vertrauen uns dem Glauben hingeben, daß Gott in Christi Tode uns dies Heil erworben habe. Haben wir diesen Glauben, so haben wir Friede im Gewissen, sind von aller Verdammniß frei, und Erben des ewigen Lebens durch die Gnade Gottes. — Dies ist das Wesen der Erlösungslehre, wie sie in unserm Briefe steht. Die Frage, wie Christi Tod dies habe wirken können, wird von ihm so beantwortet, wie ihm als Juden die Sache erscheinen mußte; Andern mag es anders erscheinen, aber das Wesen ist nur das Obige. Und hiermit wird jeder Verstand übereinstimmen, in diesem Wesen wird jedes Gemüth, das sein Bedürfniß durch die Erfahrung kennen gelernt hat, volle Befriedigung desselben finden können. Mag sie dem Stolze des Herzens wenig schmeicheln, das Christenthum ist nur für die Demüthigen; mag sie dem Tugendhelden schlecht zusagen, Christus war nur gekommen, um die Sünder zur Buße zu rufen, und die zerschlagnen Herzen zu heilen. Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Diesen lasse man das paulinische Christen-

ßum, und ſuche ſich andre Heilsbrunnen, wenn man ſie ſin-
en zu können glaubt.

Der erlöſte Gläubige aber iſt von der Sünde befreit, um
infort Gott zu dienen, und in dieſem Dienſte alle Kräfte Lei-
es und der Seele hinzugeben, das einzige Dankesopfer, wel-
hes Gott begehrt. Und dieſes kann er leiſten, denn das alte
ſündige Weſen iſt dahin, für die Sünde iſt er todt, und lebt
mit Chriſtus in einem neuen Leben. Die Schuld drückt nicht
mehr, der Geiſt Gottes im Herzen tilgt die Furcht, und ſteht
in der Schwachheit bei. Das iſt die Lehre von der Heili-
gung. In den drei Stücken aber beſteht das Weſen der chriſt-
lichen Lehre. Wir dürfen alſo behaupten, daß die ganze chriſt-
liche Lehre weſentlich im Briefe an die Römer enthalten ſey;
und wenn dies iſt, ſo iſt ihm auch von ſeiner dogmatiſchen
Seite unſre Werthſchätzung gewiß. Möchte doch jeder unſrer
Leſer ihn in ſeinem Werth erkennen, und den Nutzen aus ihm
ſchöpfen, der daraus gewonnen werden kann!

Leipzig,
gedruckt bei J. B. Hirschfeld.

3 2044 037 761